من كتب الفقير محمد بن حسين المدعو بالتوقاتي

٧٧١

شرح الصحايف للامام الفاضل السيد الشريف شمس الدين السمرقندي سقاه الله شابيب رضوانه وكساه حلل غفرانه

موضوع علم الكلام ذات الله وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات الله واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقينيات فيما يجب الايمان به لا يجوز ان يكون ذات الله موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلّم في ذلك العلم بيّن بنفسه او مبيّن في علم آخر وذات الله غير بيّن بنفسه لانه نظري وغير مبيّن في علم آخر لان سائر العلوم الشرعية يستعان فيها بالكلام لا سيما اثبات الصانع لا لما قيل ان ذاته مبيّن في الحكمة ومسلّم في الكلام فانه غير مستقيم لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبيّنا في علم غريب عن علوم الشريعة لان المبيّن بالدليل وجود الذات وهو زائد على الذات اي الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال موضوع العلم في العلم لا ينافي كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في العلم بل في علم آخر ان كان غير بيّن الوجود والوجود بالنسبة الى الذات غير بيّن ولهذا يحتاج الى البرهان اجيب بانه انما كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلّما ومبيّنا في علم آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبيّنا في علم آخر بل في ذلك العلم فانه يكون من مسائل العلم على ان قولهم ان وجود الموضوع انما يبيّن في علم آخر ليس على اطلاقه بل المراد منه ان يكون الموضوع الذي هو اخص من موضوع علم آخر انما يبيّن وجوده في العلم الآخر اذا كان غير بيّن

من منّ الله على عبده الفقير احمد الصديقي الوارثي المالكي عفا الله عنه امين

٧٧١

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 684

٧٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير

الحمد لله الذي ليس لوجوده بداية ولا لجوده نهاية وله في كل شيء آية والصلوة على محمد سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله واصحابه الطاهرين وبعد فان اجل المعارف واعلاها واشرف المقاصد واولاها معرفة ذات الله تع وصفاته والاستدلال عليها باياته وقد اتفق اراء اولي الالباب ان الحكمة رب الارباب في انشاء اولي النهى وابداء ذوي الحجى انما هي العرفان والاحسان اذ غير ذلك لا يلابسه الحاجة والنقصان والكمال محبوب ان يعرف ومطلوب ان تعرف ولهذا فهموا تقييد اطلاق العبادة بالمعرفة في قوله تع وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون على ان الظاهر انه مسموع والى الرسول مرفوع وقد جاء في الاخبار القدسية من كلام رب العزة كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف لا سيما ان يكون الاستدلال على الوجه المعقول طبق كلام الله تع وكلام الرسول اذ لا شاهد فوق العقل والشرع عدالة والا بينة اقوى منهما دلالة فيا حبذا من الله تع من تمسك بها لقد اصاب وهدي ولا اخفى ان شرف العلم المنظوم او بمعلوم والاشرف للمنظوم فوق اليقين ولاما يعلم مثل رب العالمين وكتاب الطوايف جامع لما ثبت بالحجج القطعية والدلايل اليقينية على ما شهد به صريح العقل ودل عليه صحيح النقل صح حجج المخالفين من الفلاسفة وغيرهم وابطالها على اصولهم وقواعدهم ليبلغ جبانان المرتبين ويتقوى ايمان المصيبين اذ الحق لا يتغير الا باباته العقل واوائله الشبهه فالتمس جماعة من العلماء وطايفة من الفضلاء ان اكتب له شرحا وابين بتبيانه كاشفا لتبيانه مع زيادة ما يتوقف عليه الاتقان واداء ما تفتقر اليه الاتقان فالتمسته وسميته كتاب المعارف في شرح الصحايف وسالت العام الصواب من الحكيم الوهاب قال الحمد لله الذي الى الاخر اقول خطبة كل كتاب ومفتتح كل باب ينبغي ان يكون مناسبا له بان يكون فيه اشارة الى معظم اصوله ومجمل فصوله ومعظم اصول الكلام ان الله تع واجب الوجود لذاته واحد بذاته منزه عن الماهية محكمته موجد الموجودات بقدرته وان محمدا سيد الكاينات وآله واصحابه اشرف المخلوقات وقد اشار في هذه الخطبة الى هذه الجملة قوله لم يتحقق الوجود والوحدة بالذات اي اقتضى حقيقة الوجود والوحدة بذاته الابداع الاختراع وسويناسب الحكمة والانجاز الفلك قال وكنت برهة من الزمان وبرهة من الاوان الى قوله مزخرفا اقول سنه جملة شتمل على استعارات مرشحة وتطبيقات مرصعة مع رعاية نظم الكلام على احسن النظام وذلك لانه ذكر التحير في ظلمة الايام والتعسف في دجنة اوهامهم

قوله فلا بد له من احكام
يطلب الطالب معرفتها من ذلك العلم
اذا اراد معرفتها

الدرع عقيلة البحر صحاح

مموهة
زر اندوده

واورد في مقابلة التحير والتعسف وجدان المحجة والهداية الى سبيل الرشاد والدلالة على طريق السداد
ورسم في مقابلة الظلمة والدجية ظهور الصبح ووضوح الطريق ثم ذكر وجدان كلما تم من زينة مزخرفة فكأنه
كان جهد في الظلمة نفيسة كريمة فلما استضاء الصبح واستنار الجو فاذا هي مزخرفة مموهة فان قلت احسن
منها لانهم قولهم الذي نحن ولهذا فكيف يصح ان ينسب ذلك الى الزخرفة قلت اضافة المقالات اليهم مع
توهمي اي اختصاص بهم خليقة الشي خالصة وعقيلتهم نفيسة قوله على انساك عقايدهم اي عقايد اليهود والنصارى
قال ورتبته على مقدمة الى قوله فيها فصلان اقول اجزاء العلوم ثلثة موضوعات ومبادي
ومسائل اذ كل علم فرض فلا بد له من احكام مقصودة بين ذلك تبيين فيه وقد يذكر فيه ما لا يكون مقصودا
بالذات بل لبيان احكامه المقصودة وهو اشياء ثنا لقه مبادي لا يليق بين على ضربين ضروري وغير ضروري
والضروري اما عام يستعمل في العلوم كلها كقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والمعدوم
لا يتصف بالموجود او خاص بعلم او اكثر كقولنا مساوي المساوي مساو والكل اعظم من الجزء فانهما من مقدمات
الهندسة وغير الضروري قد يكون من علم آخر مبينا فيه كقولنا زوايا المثلث متساوية لقائمتين فانه من
احكام كتاب اوقليدس وقد لا يكون ويجوز ان لا يكون مبينا في علم اصلا ويأخذ المتعلم على سبيل الشك
والانكار كقولهم غير المتناهي لا يزيد على غير المتناهي او يبين في ذلك العلم في موضع آخر وهذا كثير فعلم
انما يذكر في العلم بعضه مقصود بالذات وبعضه مقصود بالعرض فالاشياء المقصودة بالذات هي
المسائل والمقصودة بالعرض هي المبادي ثم المسائل لا بد ان يتعلق بشيء واحد او اكثر يندرج في
شيء واحد والا لما كان علما واحدا بل مسائل متفرقة كمسائل علم الطب اذا لم تجعل معرفة الادوية منه
فانها متعلقة ببدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وان جعلت من مسائل الطب ح متعلقة ببدن
الانسان من تلك الجهة والادوية من حيث انها ادوية لكن كلا منهما يرجع الى انه ينفع في العلاج اما بانه
يكون معالجا او معالجا به فذلك الشيء او الاشياء يسمى موضوع ذلك العلم لان موضوع مسائل ذلك العلم
اي المحكوم عليه راجع اليه ثم شرطوا ان يكون التعلق بعرض ذاتي لذلك الشيء او الاشياء اي الذي ينشأ من
الذات فلهذا عرفوا الموضوع بانه الذي يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية والاعراض ستة اقسام ما يعرض
لا بواسطة كالتعجب العارض للانسان او بواسطة مساو كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب العارض المساوي
للانسان او بواسطة امر اعم داخل كالحركة له بواسطة انه جسم او بواسطة امر اعم خارج كالحركة للابيض

بواسطة انه جسم اذ الجسم اعم من الابيض وخارج عنه لان الابيض شئ وبياض فقط او بواسطة
امر اخص كالضحك للحيوان بواسطة انه انسان او بواسطة امر مباين كالحرارة للجسم بواسطة المسخن والثلاثة
الاول اعراض ذاتية دون الاعراض والثلاثة اعراض غريبة والحصر في هذه الاقسام بين والحصر في الثلاثة ان لا
بد للعلم ان كان مقصودا منه فهو المسائل وغير المقصود ان كان متعلق المسائل بالتفسير المذكور فهو الموضوع
والا فالمبادي قوله وفيه مقدمة المقدمة ما يتوقف عليه شرح المباحث قيل لا فرق بين المقدمات والمبادي وقيل
هي اعم من المبادي لان المبادي ما يتوقف عليه دلايل المسايل بلا واسطة والمقدمة ما يتوقف عليه المسايل
او المبادي بوسط او لا بوسط فهذا جنس وقال المنطقيون المقدمة هي كل قضية تكون جزء الحجة **قال**
الفصل الاول في ماهية علم الكلام الى قوله على قانون الاسلام **اقول** لما كان البحث في نفس علم الكلام
اي في مسايله عن ذات الله تع وصفاته واسمائه وعن احوال المخلوقات من الملائكة والانبياء والاولياء
والمطيعين والعاصين في الدنيا والاخرة وعن احوال الجنة والنار وما يتبعها على قانون الاسلام
والمراد بقانون الاسلام ما هو اصوله من كتاب الله تعالى وسنة رسوله والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها
فانه ايضا من اصول الاسلام والفلاسفة ايضا يبحثون عن هذه الاشياء لكن على اصول الفلسفة
من انه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا والامكان صفة
وجودية والعقود ممتنع والوحي ونزول الملك محال وشبهها بالاتي يكون الامتياز بين الكلام الالهي
ان الكلام على اصول هذه الشريعة والالهي على اصول الفلسفة فعلم مما ذكر ان حد علم الكلام انه علم
يبحث فيه عن ذات الله تع وصفاته واسمائه واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام
فقولنا على قانون الاسلام كالفصل وما قبله كالجنس والمراد بذات الله تع ههنا ذاته تع من حيث
الصفات اذ البحث عنها في هذه الحيثية من مسايل علم الكلام لا ذاته من حيث هي فانها من الموضوع
والبحث عن الموضوع من المبادي والذات قد يطلق على الذات من حيث هي وعلى الذات من حيث كذا
فههنا ثلثة اشياء ذات الله تع من حيث هي وذاته من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركب
والجوهرية والعرضية وغير ذلك ونفس الصفات والبحث عن الاول من المبادي وعن الثاني والثالث من المسايل
فان قلت دلالة العام على الخاص غير ظاهرة فكيف يجوز في التعريف قلت يجوز بشرط البيان كالناطق
في تعريف الانسان وقد بين بتعيين الموضوع **قال** وعلم من ذلك الى اخر الفصل **اقول** قد علم مما ذكر

في صدر هذا الفصل ان بحثنا في علم الكلام انما يقع عن اوصاف ذاتية لذات الله تع من حيث هي او صفات
ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة في وجودها الى الله تع اما الاول فلان ذكر صفات الله تع وصفه
سواء كانت بحسب اعتبار الذات كالوجوب او الحي او لوجوب الحيوة مضافة يفهم منه الذات من حيث هي
لان ذكر الشئ وصفه يفهم منه الشئ من حيث هو بدون اعتبار شئ معه واما الثاني فلان احوال الممكنات
التي يبحث عنها في علم الكلام بحسب الدنيا والاخرة احوال محتاجة مستندة الى الله تع فمنشأ عروضها ذات الممكنات
من حيث انها محتاجة الاحوال الى الله تع واذا علم ان بحثنا في علم الكلام عن اوصاف ذاتية لذات الله تع من حيث
هي وعن اوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تع علم ان موضوع علم الكلام ذات الله تع
من حيث هي وذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تع لما علم فيما مضى ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضها
الذاتية وقد عرف ثمة تفسير الذاتي فان قلت قد ذكرتم ثمة ان الموضوع اذا كان اشياء يجب رجوعها الى
شئ واحد فههنا اي شئ يرجع اليه ذات الله تع من حيث هي وذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تع قلت
كلاهما يرجع الى الموجود فان قلت قد عرفتم المقدمة بانها التي يتوقف عليها شرح المباحث وههنا جعلتم تعريف
علم الكلام وما يتبعه من الموضوع مقدمة فاي شئ من المباحث يتوقف على ذلك قلت البحث عن الكلام يتوقف
عليه لانه ما لم يعرف الشئ لم تتصور النفس طلبه له **قال** الفصل الثاني في اقسام الموجودات **اقول** هذا الفصل
مشتمل على قسمة الموجودات على المذهبين مذهب الفلاسفة ومذهب اهل الملة **قال** كل ما يتصور العقل
الى قوله فهو الممكن **اقول** كل ما يتصوره العقل سواء كان بالحقيقة او بوجه من الوجوه فهو اما واجب الوجود
لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لانه لا يخلو من ان يقتضي ذاته وجوده الخارجي اولا والاول
هو الواجب تعالى وتقدس والثاني اما ان يقتضي عدمه الخارجي اولا والاول هو الممتنع كاجتماع النقيضين والثاني
هو الممكن كالسماء والارض وما بينهما فالممكن لا يقتضي شيئا من الوجود والعدم فان قلت ان اردتم باقتضاء
الوجود والعدم في الواجب والممتنع اقتضاء كل منهما وحده فههنا قسم اخر وهو ان يكون مقتضيا لهما جميعا وان
اردتم مطلقا سواء كان وحده او لا فلا نسلم انه لو لم يقتض الوجود فهو واجب وان لم يقتض العدم فهو ممتنع
وانما يكون ان لو كان اقتضاؤهما اياه وحده قلت نعم وحدهما ولا يلزم قسم اخر لانه لو اقتضى الوجود
والعدم يكون ممتنع الوجود في الخارج لامتناع كون الشئ واجبا وممتنعا فيكون مندرجا في قسم ما يقتضي
العدم وحده لا ان يصير قسما اخر فان قلت انه في قسمة الموجودات والممتنع ليس كذلك قلت انما

لزم تركيب ذاتية جميع المعاني وموادها واعلم ان قول الفلاسفة ان الواجب ما تقتضي ذاته وجوده
ثنا فقيل مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشيء لا يكون مقتضيا لنفسه والا لزم تقدمه على نفسه
وكذا مشايخ اهل السنة والمعتزلة ذهبوا الى ان وجود كل شيء عين ذاته مع انهم صرحوا بان الواجب
تقتضي ذاته وجوده واجاب قوم بان وجود الواجب وجود مخصوص فيكون مقتضيا للمطلق وهو غيره
وفيه بحث لان المطلق ان كان وجود الواجب فوجوده عين ذاته وان لم يكن فلا يكون مقتضيا لوجوده
ويلزم ايضا تركب ذات الواجب لان المطلق جزء المقيد قال والممكن اما جوهر او عرض الى قوله
وهي المتصل بذاته اقول الممكن الذي لا يقتضي وجوده ولا عدمه اما جوهر او عرض لانه ان لم يكن في
الموضوع وهو المحل المقوم للحال كما يجيء فهو الجوهر وان كان في الموضوع فهو العرض ثم الجوهر اما
وضعي او غير وضعي والوضع كون الشيء مشارا اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك سواء ادرك بالحس اولا
قوله اشارة حسية ليخرج الاشارة العقلية اذ لا يقال له وضعي ثم الوضعي اما حال في المحل او لا والحال
اما ان يكون مبدأ اي سببا للاثار المختصة بالنوع الذي هو حال فيه او لا فان كان مبدأ يسمى صورة نوعية
اذ به يتحقق النوع ثم الصورة النوعية ان كانت مبدأ للاغتذاء والنماء اي تكون اثارها المختصة الاغتذاء او النماء
سميت نفسا نباتية وهي تكون موجودة في كل ما تغتذي وينمو من النبات والحيوان وان لم يكن مبدأ للاغتذاء
والنماء فاما ان يكون مبدأ للحس والحركة الارادية او لشيء اخر غير الحس والحركة فان كان الاول يسمى نفسا
حيوانية وان كان مبدأ لشيء اخر غير الحس والحركة يسمى نفسا طبيعية كما يكون في الماء مثلا ما يقتضي رطوبته
وسيلانه وكذا في باقي العناصر وغير ذلك من الاجسام ما يقتضي خواصه واثاره كما في [illegible] وغيره
هذا اذا كان مبدأ للاثار المختصة اما اذا لم يكن فهو الصورة الجسمية وهي المتصل بذاته اي المتصل المحسوس
في الاجسام الذاهب في الطول والعرض والعمق هذا على مذهب من قال النفس الانسانية ليست بجسم وهو مذهب
[illegible] بعد الى زماننا هذا وهذه القسمة ايضا على رأيهم واما على مذهب من قال انها جسم وهو جمهور اهل الملة
والحكماء المتقدمين فتغير الصورة النوعية اربعة اقسام الثلاثة المذكورة والتي تكون مبدأ للاثار المختصة
بنفس الانسان من الاراء والافكار والتعجب والضحك وغير ذلك فان قلت لكل نوع من الحيوان ايضا
اثار مختصة قلت تلك لا تخرج عن كونها حسا وحركة جوانية الادية قال وغير الحال اما محل
الى قوله وان كان فهو الانسان اقول قد مر اقسام الجوهر الوضعي الحال واما الجوهر الوضعي الذي لا يكون

وانما قيل الجزء لا بالمقدار لئلا ينتقض التعريف بالجسم باعتبار تركبه من الهيولى والصورة او الجوهر الفرد

قلت مسلم ان وجوده عين ذاته لكن وجوده المطلق
لا وجوده المختص الخارجي وانما النزاع فيه

حالا فاما ان يكون محلا او مركبا من الحال والمحل لانه لا يخلو من ان يكون مركبا من الحال والمحل او لا فان كان
فهو الثاني وان لم يكن فلا بد وان يكون محلا لشيء من الاعراض او الجواهر اذ يمتنع وجود وضعي لا يقوم به
عرض ثم المحل اما ان يكون مقوما للحال اي لا يمكن تحقق الحال بدونه او لا يكون فان كان مقوما يسمى موضوعا
كالجسم بالنسبة الى الاعراض وان لم يكن مقوما يسمى هيولى كما يجيء في موضعه والمركب من الحال والمحل هو
الجسم وهو اما بسيط وهو الذي لم يتألف من اجسام مختلفة الطبائع كالعناصر مثلا او مركب اي تألف
كالمعدن والنبات والحيوان ثم البسيط ان كان جزؤه المقداري كالكل في الاسم والحد فهو البسيط
العنصري وهو العناصر فان اسم الماء وحده يطلق على قطرة وعلى الكثير وكذا البواقي وان لم يكن جزؤه
كالكل في الاسم والحد فهو البسيط الفلكي كالافلاك والكواكب فان بعض الفلك لا يسمى فلكا ولا يحد بحده
وكذا بعض الكوكب وقد اطلقوا البسيط على كل جسم يكون جزؤه كالكل في الاسم والحد وان كان متألفا
من اجسام مختلفة الطبائع كالعسل والخل واللحم والعظم وامثال ذلك ويكون المركب الذي في مقابلته
ما لا يكون كذلك كالبيت والخاتم قال وغير الوضعي الى قوله فهو العقل المتوسط اقول اذا
عرف اقسام الجوهر الوضعي فالجوهر الغير الوضعي ان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير كتعلق الملك بالمدينة
فهو النفس فان كانت متعلقة بالحيوان فهي النفس الانسانية وان كانت متعلقة بغير الحيوان فهي النفس
الفلكية فان قلت نقل من الحكماء ان الفلك حيوان فلا يصح ان المتعلق بالحيوان نفس انسانية
قلت الحيوان نام والنمو على الفلك محال عندهم ثم المشهور منهم ان الفلك حي والحي غير
الحيوان ولو ذهب اليه شرذمة من الخابطين فلا عبرة به اذ هذه القسمة على رأي محققيهم من زمان ارسطو
الى هذا الزمان فان قلت سلمنا لكن هذا ينتقض بانها لو كانت متعلقة بغير الجسم الفلكي تكون ايضا نفسا
فلكية وليس كذلك قلت على مذهب اصحاب هذه القسمة تعلق النفس مختص بالحيوان او الفلك وان
لم يكن متعلقا بالجسم تعلق التدبير سواء كان لم يتعلق بجسم بوجه اخر مثل تعلق التاثير او غير ذلك فهو العقل
فان لم يكن بينه وبين الواجب واسطة اي يكون اثره الاول فهو عقل الكل اي عقل مجموع كرة العالم تعلق
التدبير وسموها نفس الكل وان كان بينه وبين الواجب واسطة فان كان مبدأ للحوادث العنصرية اي
سببا للحوادث الكائنة في عالم الكون والفساد فهو العقل الفعال وان لم يكن مبدأ فهو العقل المتوسط
وذلك عندهم ثمانية عقول فالمجموع عشرة قال واما العرض الى قوله الاستقراء اقول اذا عرف

اقسام الجوهر فنقول العرض عندهم تسعة اقسام لانه اما ان يقتضي قسمة او نسبة اولا هذا ولا ذاك
والاول هو الكم والثاني سبعة اقسام والثالث الكيف فالمجموع تسعة وعرفوا الكم بانه العرض الذي
يقتضي القسمة لذاته ومرادهم بالقسمة ههنا حصول شي غير شي فيه لا الافتراق اذ الكم لا يقتضيه وعرفه
قوم بانه الذي يقبل الانقسام لذاته وجاز ان يراد بالقسمة ههنا المعنى المذكور وجاز ان يراد
الافتراق اذ الكم قابل له لذاته وعرفوا النسبة بانها العرض الذي يكون تعقله بالقياس الى تعقل
الغير وعرفوا الكيف بانه العرض الذي لا يكون ماهيته بالقياس الى الغير ولا يقتضي الانقسام لذاته
كاللون والطعم والرائحة وامثال هذه والنسبة سبعة اقسام الاول المضاف وهو النسبة المتكررة
كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية والكلية والجزئية لانه بالقياس الى نسبة اخرى فيكون متكررة
الثاني الاين وهو الحصول في المكان الثالث متى وهو الحصول في الزمان كالغداة والعشية
الرابع الوضع وهو هيئة تحصل للجسم من نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجة مثل السماء
والارض كالقيام والقعود فان قلت لا شك ان نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة معتبرة في
انواع الوضع كالقيام مثلا فان حقيقته انما تتم اذا كان الراس نحو السماء والرجل نحو مركز
الارض حتى لو قلبت الانسان الى ان يصير راسه نحو المركز ورجله الى السماء يكون نوعا اخر من الوضع
وكذا القعود وغيره من الاوضاع لكن لم قلتم انها معتبرة في مطلق الوضع الذي هو جنس للانواع فلم لا
يجوز ان يكون مطلق الوضع عبارة عن نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ويكون النسبة الى الامور الخارجة في كل نوع
فصلا لذلك النوع قلت هذا عن جاير من وجهين الاول الجنس والفصل ينبغي ان يكون كل منهما صادقا على
الاخر ونسبة الاجزاء الى الامور الخارجة ليست محمولة على نسبة بعضها الى البعض الثاني نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
مشتركة بين جميع انواع الوضع كما ذكرتم فكيف يكون فصلا فالحق ان مطلق مجموع نسبة الاجزاء بعضها الى البعض
والى الامور الخارجة مفهوم مشترك مقول على جميع انواع الوضع وكل نوع ممتاز عن الاخر بخصوص هذا المجموع
وكل منهما صادق على الاخر الخامس الملك ويقال له الجدة ايضا وهو نسبة الشي الى ما ينتقل بانتقاله كالتعمم
والتقمص والتختم والمراد هنا الهيئة الحاصلة منها لا نفسها لانها من قبيل ان ينفعل السادس ان يفعل وهو
التأثير كالقطع السابع ان ينفعل وهو التأثر كالانقطاع ولا دليل على انحصار النسب في هذه السبعة
سوى الاستقراء فيكون اجناس العرض تسعة بطريق الاستقراء قال وبعضهم جعلها ثلثا الى فوق

قوله فلا بد اعتبارا الاضافة لان في تعريف كل من المتضايفين لا بد ايراد
سبب التضايف وايرادها يصدق على المضايف الآخر وههنا سبب التضايف
المشغولية وما يصدق على الآخر هو الشي
الفراغ هو خلاف الشغل

على رأي الحكماء قوله يعني الحصار اجناس العرض في التسعة مذهب بعض الحكماء وهم الاكثرون وبعضهم
جعلها ثلثا الكم والكيف والنسبة وح يمكنهم الحصر بالترديد بين النفي والاثبات كما ذكرنا قبل وتحقيق
هذا المحل ان الاولين ذهبوا الى ان مفهوم النسبة من حيث هو خارج عن حقائق هذه النسب السبع
وهي اجناس عالية لانواع النسب وذهب الآخرون الى ان مفهوم النسبة داخل في حقائق هذه السبع لانا لو
امعنا النظر في مفهومات هذه النسب نعلم بالضرورة انا لو رفعنا مفهوم النسبة عنها لما بقيت حقائقها
لانا لو نفينا ارتفاع مفهوم النسبة الذي هو معنى يعقل بالقياس الى الغير عن الاين مثلا الذي هو
الحصول في المكان لما بقيت حقيقته وكذا في غير الاين من النسب وعلامة جزء الشي انا لو نفينا ارتفاعه
عنه لما بقي ذات ذلك الشي وقد يكفي هذا المعنى منها فقد ثبت ان النسبة من حيث هي جزء للنسب
السبع والنسب السبع متحدة بالماهية فيكون النسبة جنسا لها وهذا المذهب قريب من الحق فعلم
ان طائفة منهم جعلت اجناس العرض تسعة وطائفة ثلثة فان قلت يرد عليهم ان ههنا قسما اخر وهو ان
يكون العرض مقتضيا للقسمة والنسبة معا كالاطول والاعظم فان كلا منهما يقتضي القسمة والنسبة معا لان
مفهوم الاطول طويل زائد ومفهوم الاعظم عظيم زائد قلت الاطول كم عرضت له الاضافة وكذلك الاعظم
والتراكيب الواقعة بين معروضات الاعراض والاعراض اعتبارية كما في الاسود والاب وامثال
ذلك ثم كل من الكيف والنسبة اما لازم للمحل اولا والاول اما لازم للوجود كالسواد للزنجي والتنوع للانسان
او للماهية كالفردية للثلاثة والفوقية للسماء والثاني وهو الذي لا يكون لازما اما سريع الزوال كحمرة الخجل
وصفرة الوجل وبطي الزوال كالشباب والشيب وانما خص هذا بالكيف والنسبة لان الكم لازم للكمية
دائما الا اذا اعتبرت الكمية المعينة فانها قد تزول عنها بالتخلخل او التكاثف هذه هي قسمة الموجودات
على رأي الفلاسفة من زمان ارسطو الى زماننا هذا قال واما على رأي المتكلمين الى قوله في العشرة
اقول قال المتكلمون الموجود اما واجب ان اقتضت ذاته وجوده الخارجي او ممكن ان لم تقتض الممكن
اما متحيز او حال في المتحيز اولا هذا ولا ذاك وهذه القسمة عندهم بحسب العقل اذ القسم الثالث محال عندهم
كما يجي والحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشي وانما لم يقتصر على قوله هو الفراغ المتوهم لان الحيز امر اضافي
فلا بد من اعتبار الاضافة في تعريفه والمنقول من الحكماء انه الفراغ المتوهم المشغول بالشي الذي لولاه لكان
خاليا ولا حاجة الى هذا الزائد وهذا ظاهر والمتحيز هو الجوهر فان قبل القسمة فهو الجسم والا فهو الجوهر الفرد

الجهل عدم العلم

او لانه علل بقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا والمعلل لا يكون الا وجوديا

فالمركب من جوهرين فردين عند بعضهم جسم وعند بعضهم لا بمعنى الجسم الا بالانقسام في الطول والعرض والعمق
والحاصل ان المتحيز هو الجوهر والعرض اما مختص بالحي او غير مختص والمختص عشرة والمراد بالنظر الفكر وبكلام النفس
معنى هذه الالفاظ التي تجري على اللسان اذ ذلك يكون في النفس عند صدور هذه الالفاظ والفرق بين الارادة
والشهوة ان الارادة قد تكون بما لا تشتهيه النفس ولا تلتذ به كشرب الدواء المر لمصلحة الصحة دون الشهوة
فانها تكون بالاشتهاء والتلذذ والكراهة في مقابلة الارادة والنفرة في مقابلة الشهوة فالارادة قد تكون مع
النفرة كما في شرب الدواء والشهوة مع الكراهة كما في الاشياء المغضوبة وقد يقع ههنا اشياء اخرى تختص بالحي
كالادراك والتعجب والضحك والفرح والغم والمرض والصحة والنوم واليقظة والغضب والرحمة وامثال هذه
ووجه تخصيصهم بالعشرة غير معلوم ثم المتكلمون شرطوا في العرض ان يكون وجوديا ولهذا لم يعدوا العدميات
المختصة بالاحياء في هذا القسم كالموت والعجز والالم فان الموت زوال الحيوة والعجز عدم القدرة واللذة
الخلاص عن الالم وكذا السكوت والجهل وزاد بعضهم الموت في العشرة بناء على ظن انه وجودي لقوله تعالى خلق الموت
والحيوة لان المتعلق وجودي عند بعضهم **قال** وغير المختص بالحي اقسام **اقول** اما القسم الغير المختص بالحي فاقسام
لانه المحسوس باحدى الحواس احساسا اوليا او لا يندرج في ذلك ما يكون محسوسا ثانيا كالشكل والجسم والحركة
والسكون وغير ذلك وما لا يكون محسوسا اصلا كلون الاجسام الغير المحسوسة مثل الهواء والاحساس الاولي
هو ان يحس الشيء بدون توسط احساس شيء آخر كاللون ثم التاليف انما يحس بواسطة احساس الضوء واللون المحسوس اللون
اولا والاعتماد الثقل والخفة مما يحسان بواسطة احساس الجسم باللمس كما في التثقيل والزق المنفوخ والكون محسوس
بواسطة احساس الضوء واللون ثم اعتبار البقاء ظاهر واما الفناء فالظاهر انه عدمي وقد صرح بعضهم بانه ضد يرد على الشيء
منتفيا قوله واما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فعند اكثر المتكلمين فيه نظر لان الحيز هذا القسم فيها الكروع
قال القسم الاول في الامور الشاملة الى قوله لا يوجب كونه بديهيا **اقول** المراد بالامور الشاملة ما يعم الكل
الموجودات وهذا يصدق على ما يعم الجميع كالوجود والتعين وعلى ما يعم البعض كالامكان والوحدة واما الكثرة
فست جهات لان الشامل الوجود والحقيقة والمجموع وتوابع هذه الثلثة قوله وعرفنا فيهم بوجوه الاول ما تصير به
الشيء فاعلا ومنفعلا الثاني ما يتحقق به الشيء في الخارج او في الذهن الثالث هو الشيئية الرابع هو الكون والحسن
من الجميع اذ لا يفهم من الوجود سوى هذا وتقرب بالفارسية هستي وهذا حسن جدا اذ ليس فيه شائبة المصدرية الموهمة
للحدوث ويمنع ان يفهم من الكون ما يحصل بالمصدر وهذا التعريف وان كان بالخفي توقيفا لفظيا لكن العقلاء

لانه اذا قيل هل لذلك الشيء وجود ام لا لم يفهم منه الا الكون ولم يفهم منه شيء آخر فاذن الوجود بعينه الكون

استغنوا بذلك حتى صرحوا بان البسايط القريبة من الطبع اذا عرفت بمرادف اجلى كان انفع من
التعريف الرسمي وهذا اي جواب واحتج الامام على كون الوجود بديهي التصور بوجوه الاول ما ذكر
في الكتاب ان كل احد يعلم بديهة ان له وجودا والتصديق مسبوق بتصور الطرفين فتصور الوجود بديهي
وجوابه ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين بوجه ما سواء كان بالحقيقة او بوصف صادق عليه وهذا
متفق عليه بين العقلاء قلنا بل ان نقول لم لا يجوز ان يكون الوجود في هذا التصديق متصورا على الوجه
الثاني فلا يفيدكم المطلوب لان الكلام في ان حقيقة الوجود بديهية التصور لا الثاني ما ذكر في الملخص
انا نحكم بالبديهة ان الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان والتصديق مسبوق بالتصور فيكون تصور
الوجود والعدم بديهيا وجوابه مثل ما مر الثالث ما ذكره ايضا في الملخص ان تعريف الوجود بنفسه
محال وباجزائه ايضا اذ لا جزء له اذ لو كان له اجزاء فاجزاؤه ان كانت وجودات لزم توقف الشيء على
نفسه وان كانت غير وجودات فعند اجتماعها اما ان لا يحصل امر زائد او يحصل فان لم يحصل فيكون حالها
كحالة الافتراق فلا يحصل الوجود وان حصل فيكون هو الوجود اذ لا يحصل الوجود بدونه ويحصل هو ويكون
تلك الامور معروضاته فلا تكون اجزاؤه اجزاءه وبالخارج ايضا محال لما عرفت ان الرسم لا يفيد التعريف
الا بعد العلم باختصاص المعرف الخارجي بالماهية ويلزم الدور ومعرفة امور غير متناهية كما ذكر في الكتاب
والطريق الذي ذكر في الكتاب قريب من هذا فلعله وجده في بعض تصانيفه وقوله اجزاؤه اما وجودات او
عدمات ان اراد بالعدم نفس اللاوجود فلا نم الحصر وان اراد ما صدق عليه اللاوجود سلمنا الحصر لكن
لا نم الاستحالة والوجه البديع انه لو كان للوجود جزء يكون سابق الوجود عليه فيلزم تقدم الوجود على
نفسه والجواب لا نم الانحصار في التعريف بالنفس والاجزاء والخارج لجواز ان يكون بالمرادف على ان
اراد بتعريفه بالنفس ان يراد لفظ بعينه وان اراد اعم من ان يكون ان يراد لفظه او مرادفه فلا نم انه محال
وايضا لا نم انه لو حصل عند الاجتماع امر زائد لكان الوجود متوقفا عليه اذ يحصل هو الوجود ولا يوجد بدونه قلنا
كل جزء اخير يكون كذلك وايضا لو صح هذا فما الحاجة الى ان اجزاءه وجودات ام لا لان هذا يغنيه عنه وايضا
هذا يوجب ان لا يكون شيء من الماهيات مركبة قوله الرسم لا يفيد الا بعد العلم باختصاص المعرف الخارجي
بالماهية قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون العلم بالخاصة موجبا للعلم بالماهية وان لم نعلم الاختصاص سلمنا
ولكن لكن العلم بالاختصاص قد يكفي فيه تصور الماهية بوجه من الوجوه كما نعلم اختصاص جسم معين بشغل حيز

معيّن من التعيّد ولا نعلم حقيقته ولا حقيقة ما عداه مفصّلًا فلا يلزم شيء مما ذكر ولئن سلّمنا جميع ذلك لكن امتناع التعريف لا يوجب كون الشيء بديهي التصور فإن قلت الوجود متصوّر وسلّمتم أنه ممتنع تعريفه فيكون تصوّره بالبديهة قلت سلّمنا أنه متصوّر لكنه لم قلتم أنه متصوّر بكنه حقيقته لجواز أن يكون متصوّرًا بوجه لغير الرابع ذكر أيضًا في الملخص بأن علمي بوجودي بديهي والوجود جزء من وجودي والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الأولى أولى أن يكون أوليًا وجوابه أن أراد بقوله علمي بوجودي بديهي أن تصوّر وجوده بديهي فلا نسلّم أنه بديهي وإن أراد أن علمي بحصول الوجود له بديهي فذلك مسلّم ولكن يكون البديهي تصديقًا ولا يلزم منه كون حقيقة الوجود بديهية لجواز أن يكون متصوّرًا بوجه ما كما مر في مغلطة الأولى قال هنا ما وجد من كلامهم إلى آخر الفصل أقول المعنى الواضح عند العقل إذا وقع في حيز الجدال ومعرض القيل والقال فربما يخفى عنه بحيث لا يهتدى إليه إلا بعد اللتيا والتي لما ترشح فيه من تلك الهواجس كالماء الصافي في منبعه إذا خضخض والأظهر أن مفهوم الوجود ظاهر وإنما تكدّر بالمجادلة والبحث فإذا رجعنا إلى عقولنا وجرّدنا أنفسنا عن نوع ما تكدّر وتسهّل ما تعسّر فنقول لا شك ولا خفاء أن كل واحد منا يعلم بديهة أن لبعض الأشياء وجودًا وأنه ليس لبعضها ذلك ويعلم ضرورة أن الأولى مشتركة فيما بينهم من الوجود ومباينة للثانية فيه ويعلم بديهة أن المفهوم من الوجود في هذه الأحكام الأربعة شيء واحد فهذه خمسة أحكام يجزم بها كل أحد بديهة ويتصوّر الوجود في كل منها تصوّرًا جليًا بلا تكلّف وهذه حجة بيّنة واضحة على أن مفهوم الوجود بيّن عند العقل ممتاز عن كل ما عداه امتيازًا كاملًا ثم إذا نظرنا فيما بينهم منه نجده بعينه مفهوم الكون لأنا نعلم جزمًا أن كل ما وصل إليه الكون يكون موجودًا بمجرد حصول مفهوم الكون مع قطع النظر عن كل ما عدا الكون وكل ما ليس له الكون لا يكون موجودًا بمجرد أنه ليس له الكون وهذه حجة واضحة على أن الوجود هو الكون وإنما قال من حيث إن له الكون ومن حيث أن لا كون له لئلا يتشكك مشكك بأنه لم لا يجوز أن يكون مفهوم الكون مساويًا لمفهوم الوجود لا أنه عينه لا يقتضي لزوم الوجود من مجرد حصول مفهوم الكون مع قطع النظر عن كل ما عدا مفهوم الكون يلزم أن يكون هو هو بعينه لأن المساوي لو جرّد النظر إليه عن كل ما عداه لا يستلزم المساوي الآخر وإلا لما جرّد النظر عن غيره فتحقق أن الوجود هو الكون وإذا كان الوجود هو الكون يلزم أن يكون الوجود مفهومًا واحدًا مشتركًا فيه بين الموجودات وزائدًا على ماهياتها لأن كون الشيء زائد عليه ويشهد على أن الوجود هو الكون قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئًا أن نقول له كن فيكون

وقوله تعالى وإذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون وإذا دل صريح العقل وصحيح النقل عليه تم المطلوب وكمل البعض وعلم أيضًا مفهوم العدم إذ هو انتفاء الكون تنبيه الوجود هو تحقق حقيقة وجوده في الخارج أو الذهن بالاتفاق لكون تحقق مفهوم محصّل في ذاته ويرادف الكون وأما تحقق العدميات كأعدام الحركة المعدومات فلا اتفاق له الوجود والكون لكون الأعدام في ذواتها منفية غير محصّلة بل يقال له الوقوع والثبوت والحصول وأمثالها مما هي أعم من الوجود لكون العدم في مقابلة الوجود والانتفاء الذي مقابلة العدم تلك العمومات وهو أخص من العدم وزعم قوم أن الأعدام لا تحقق لها أصلًا كما يجيء وأما العدمات المختلطة فهي اعتبارية ويجيء بحث الاعتباريات ويكون لأجزائها العدمية والوجودية الغير الاعتبارية ثبوت ووجود وهذا فصل شريف غريب قال النبيل إلى آخر الفصل أقول اختلف العقلاء في أن الوجود هل هو مفهوم واحد مشترك فيه بين جميع الموجودات أم لا فقال المحققون نعم وخالفهم الفلاسفة والأشعري وأبو الحسين البصري فزعم العلامة أن الوجود من حيث هو هو وصف اعتباري مشترك فيه بين الجميع لكن على سبيل التشكيك لأنهم قالوا أن وجود الواجب قائم بنفسه دون سائر الموجودات وقال الشيخ الأشعري وأبو الحسين وجود كل حقيقة عينه والاشتراك في اللفظ كلفظ العين والتحقيق في هذا الموضع أن الوجود بحسب اللغة يطلق على معنيين الذات والكون فذهب الأشعري وأبو الحسين إلى الأول ولا نزاع معهم بالحقيقة في هذا الرأي وإنما هو في جعلهم الوجود في مقابلة العدم الذي هو الانتفاء اتفاقًا ومن قال بأنه مفهوم واحد مشترك بين الجميع ذهب إلى الثاني وظهر من ذلك خبط الفلاسفة وإذا عرفت هذا فنقول لا خفاء أنه إن أريد به الكون فهو مفهوم واحد مشترك وإن أريد به الذات فلا يعقل هذا الخلاف إنما نشأ من عدم تحرير المبحث ولا يقول أحد من العقلاء أن الوجود عين الذات ويريد به الكون فالحق أن تحرير المبحث كما في هذا الموضع لكنا نذكر ما ذكروه ليتم الفائدة احتجوا على أن الوجود مشترك بوجوه الأول إذا عرفنا وجود شيء واعتقدنا أنه جوهر ثم زال هذا الاعتقاد واعتقدنا أنه عرض لا يزول اعتقاد كونه موجودًا فلو لم يكن الوجود مشتركًا بين الجوهر والعرض لزال الاعتقاد عند زوال الاعتقاد بأحدهما إلى الآخر كما زال اعتقاد خصوصية كل منهما باعتقاد خصوصية الآخر وكذا إذا اعتقدنا أنه واجب ثم زال باعتقاد أنه ممكن فيلزم أن يكون الوجود مشتركًا بين الجميع الثاني لو لم يكن مشتركًا لبطل انحصار الشيء في الموجود والمعدوم لأنه حينئذ يكون في مقابلة العدم الذي هو مفهوم واحد في الجميع أشياء كثيرة لأنه حينئذ يكون كقولنا الشيء إما معدوم أو سواد أو بياض أو إنسان أو فرس لكن الحصر بديهي وفيه بحث لأن الحصر بالنسبة

الى وجود كل واحد والعموم للاشيا او عدمه ولا خروج عنهما وان وقع في مقابله العدم اشيا كثيرة الثالث
لو لم يكن الوجود مشتركا لما صح ان يقال الموجود اما واجب او ممكن كما لا يصح ان يقال الانسان اما حجر او
حجر لما لم يكن الانسان مشتركا بينهما ولما صح علم انه مشترك وفيه نظر لان دعواه ان الوجود مشترك بين جميع
الموجودات ولا يلزم من صحة التقسيم كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب
او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيم كل من الامرين
اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض
والابيض اما حيوان او غير حيوان فان قيل المراد انه هو قسيم من الموجود بكون الموجود مشتركا ولا لم يصح
اذ معنى التقسيم ان الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن والعالم ايضا كذلك فلا نقض قلت
ان اردت بالتقسيم ما يتناوله لفظ الموجود سواء كان الاشتراك لفظيا او معنويا فلا نم ان الموجود ههنا ولم يصح
وان اردت به ما تتناوله معنى فلا نم ان جميع الموجودات اقسام للموجود حتى يلزم الاشتراك بين الجميع بل هذا
عين النزاع فان قلت لم لا يجوز ان يكون الاشتراك الذي لزم من هذا الوجه بحسب اللفظ لا بحسب المعنى
قلت لو قطعنا النظر عن اللفظ والعبارة يجري هذا الدليل فلا يكون الاشتراك بحسب اللفظ واعلم ان هذه
الوجوه الثلاثة لا تدفع قول الفلاسفة لانها انما تدل على كون الوجود مشتركا مطلقا لا انه مفهوم واحد مشترك
من غير التشكيك الفصل الثالث الى قوله منهم ماتنا القول اختلفوا في ان الوجود هل هو زائد
على الماهية اي صفة لها ام لا على ثلثة مذاهب كما ذكر في الكتاب وهذا النزاع ايضا ينقطع بتحرير البحث
لان الكون زائد قطعا ثم قال ثم لا اثبات في كونه زائدا ولان الوجود لو كان عينا فكيف يصح في لو كان
ان ذاته تقتضي وجوده وفي الممكن انه قابل للوجود والعدم ولانه لو كان عين الماهية لكانت الماهية في
نفسها موجودة فيكون واجبة وهذه الحجج كما قلت لما ثبتوا ان الوجود مشترك بين الماهيات علم
انه زائد عليها الحاجة الى فصل آخر قلت قد عرفت ان ما ذكروا انما دل على انه مشترك لا انه مفهوم واحد فتدبر ثم
قول الفلاسفة فاحتجوا الى هذا الفصل احتجوا بان الموجودات متشاركة بالوجود ومتخالفة بالماهية وما
به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون الوجود زائدا قوله وليس غرضنا ههنا تتميم هذا البحث لان دليلهم يقتضي
هذه انما يدل على ان الوجود ليس نفس الماهية لا على انه صفة زائدة لجواز ان يكون جزءا وذكروا انه ليس جزءا وفي
دليلهم بحث لجواز ان يكون الاشتراك على التشكيك كما ذهبت اليه الفلاسفة فلا يلزم كونه زائدا على الجميع

اي الاثم انه اذا كان معنى المثلث في الذهن كان وجوده ايضا حاصلا فيه وانما يكون كذلك اذا كان
معنى الشيء في الذهن مستلزم وجود ذلك الشيء في الذهن وليس كذلك

الخ احتجوا على انه ليس جزءا للماهيات بوجوه الاول لو كان داخلا لكان تعقل الماهية موقوفا
على تعقله وليس كذلك لانا نعقل المثلث مع الذهول عن وجوده الخارجي والذهني اما تعقل ماهية
المثلث فلان حقيقته ليست الا سطح احاط به ثلثة خطوط واما الذهول عن الوجود الخارجي فظاهر واما
عن الذهني فلانا وان تعقلنا المثلث لكن قد لا نتصور انه في ذهننا فان قلت هذا محال لان التصور
ليس الا حصول معنى الشيء في الذهن واذا كان وجود المثلث حاصلا في الذهن كان معناه حاصلا فيه
فيكون متصورا قلت التصور حصول معنى الشيء في الذهن لا حصول نفسه والمراد بالمعنى هو الصورة المنتزعة
عن الشيء الحاصلة في الذهن لا نفس حقيقته ولو كان نفس حصول نفس الشيء في الذهن كافيا في حصول
العلم للزم علوم غير متناهية عند حصول العلم بالشيء لان ذلك العلم يكون حاصلا في الذهن لان حصول
الشيء في الذهن حاصل في الذهن فلو كان حصوله كافيا في العلم به للزم العلم بذلك العلم والعلم بالعلم بذلك
العلم وهلم جرا وفي دليلهم نظر لان دعواهم ان كان جزئيا وهو ان الوجود ليس جزءا لبعض
الماهيات فلا حاجة الى الاستدلال لان الوجود ليس جزءا للبسائط وان كان كليا وهو ان الوجود
ليس جزءا لشيء من الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود جزء لبعض الماهيات وح ينبغي
ان يقال لو كان الوجود جزءا لبعض الماهيات لكان تصور ذلك البعض موقوفا على تصور الوجود
وليس كذلك في شيء من الماهيات لانا نتصور المثلث مع الذهول عن الوجود فلزم اثبات الحكم الكلي
وهو قوله ليس كذلك في شيء من الماهيات بالمثال وذلك بين البطلان الثاني ما ذكره الامام لو كان
الوجود داخلا في الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة لكونه حاصلا لها ولغيرها وح يكون اعم
الاجناس فيكون جنسا للموجودات كلها وح كان الموجودات انواعا له فامتياز بعضها عن البعض
لا بد وان يكون بفصول موجودة لان اجزاء الموجودات لا بد وان تكون موجودة فيكون جنسا لتلك
الفصول ايضا وتمتاز تلك الفصول عن الانواع ايضا بفصول موجودة وتلك ايضا تمتاز بفصول اخرى
موجودة وعلى هذا فيلزم تركب الانواع من امور غير متناهية وهو محال وفيه نظر لانه ان اراد به
الحكم جزئيا فلا حاجة الى الاستدلال كما مر وان اراد كليا فنقيضه جزئي كما عرفت فلا يلزم شيء مما ذكر لانه
ح يصدق الوجود جزء لبعض الماهيات فجاز ان يكون جزءا لماهية واحدة فلا يلزم كونه جنسا ولئن
سلمنا انه يكون جزءا للاكثر فلا يلزم ايضا كونه جنسا لان الجنس ينبغي ان يكون محمولا والوجود ليس بمحمول

ولئن سلمنا لكن كيف يلزم التركب من غير المتناهي لجواز ان يكون جنسا للانواع دون الفصول
او لبعض الفصول دون البعض **الثالث** لو كان الوجود داخلا لما كان ضمه الى الماهية مانعا
من صدق ما هو صادق عليها قبل الضم اذ لو كان مانعا لكان نقاضا لكن ضمه مانع فلا يكون
وذلك لان الماهيات الممكنة يصدق عليها انها قابلة للوجود والعدم واذا ضم الوجود اليها
لا يصدق عليها ذلك اذ لا يصدق على الماهية المأخوذة مع الوجود انها قابلة للعدم وفيه نظر
لانهم ان ارادوا بالضم اخذ الوجود مع الماهية بدون اعتبار مقابله حالة اعتبار العدم فلا نم
انها ح لا يكون قابلة للعدم والا لما كان الممكن الموجود قابلا للعدم ولا الممكن المعدوم قابلا للوجود
فلا يتحقق الامكان الخاص بل يكون قابلة على معنى انه يزول الوجود ويرد العدم وان ارادوا
به اخذ الوجود مع مقابله عند اعتبار العدم وهو الظاهر من كلامهم فلا نم انه لو كان جزءا لما كان
ضمه بهذا التفسير مانعا لان الجزء اذا ضم الى الماهية بهذا التفسير لكان الصادق الذي بالنسبة
الى تحقق ذلك الجزء وانتفائه لا يصدق ايضا كما في الصادق الذي بالنسبة الى تحقق الوجود وانتفائه
اذ يصدق على الماهية المركبة انها جاز ان يتحقق تحقق الجزء الاخير وجاز ان يمتنع بانتفائه واذا ضم الجزء
الاخير اليها بهذا التفسير لم يبق هذا صادقا ولهذه الحجة تقرير آخر في بعض النسخ وهو ان تقال الماهيات
الممكنة من حيث هي قابلة للوجود والعدم واذا كان كذلك لا يمكن ان يكون الوجود جزءا منها اذ لو كان
جزءا منها لكانت الماهية من حيث هي هي موجودة وح لا يصدق انها من حيث هي هي موجودة لما كانت قابلة
للعدم لان عدم الشيء انما يتحقق بانتفاء بعضه او كله بالضرورة فمعنى قولنا الماهية من حيث هي قابلة للعدم
انها جازت ان ينتفي بانتفاء بعضها او بانتفاء كلها فلو كان الوجود بعضها لم يصدق عليها انها من حيث
هي قابلة للعدم بانتفاء الوجود واحتج الامام في الملخص بالوجه الاول على ان الوجود ليس عين الماهية
وجوابه ما عرفت **قال** واحتج من قال الى قوله بل هو عينه **اقول** احتجوا على ان الوجود عين الماهية
بوجوه الاول لو كان غير الماهية لكانت الماهية موصوفة به واتصاف الماهية بالصفة الوجودية
مشروط بوجودها اذ المعدوم لا يتصف بالموجود فللماهية وجود قبل وجودها وذلك محال وجوابه
لا نم انه مشروط بوجودها وانما يكون كذلك ان لو كانت الصفة من عوارض الوجود لان العوارض
قد يكون عوارض الذات وقد يكون عوارض الوجود اما الاولى فهي التي يكون عارضة للذات من حيث

من هي في نفس الامر سواء كانت موجودة اولا كالبساطة للوجوب فانها عارضة لها في نفسها وجدت في
الخارج اولا وكذا الفردية للثلاثة وكذا عرض لذات الجزء والشرط في نفس الامر كونهما بحيث اذا وجدتا
تكونا متقدمتين على الكل والمشروط وهذا الكرسي انحصى بل كل حقيقة مثال الهذا وهنا وان كانت
معاني معقولة وانما توجد عند وجود المعروض والوجود امر ثابت في الخارج لكن هذا يكفي للمستند على ان
قابلية الوجود للممكنات حالة العدم امر ثابت في الخارج واما الثانية فهي التي تعرض للشيء عند الوجود كالحمرة
للجسم الذي لا تكون احمر في نفسه والخشونة للجرم كذلك والجرم انما يطلق على الجسم الكثيف والجسم يطلق
على الكثيف واللطيف او نقول قيام الصفة بالموصوف انما يكون مشروطا بوجود الموصوف اذا لم يكن الصفة
عين الوجود لانه ح يلزم قيام الوجود بالموجود اذ حصول الوجود للماهية بالفعل مع كونها موجودة بكون
ح آن واحد الثاني لو كان الوجود زائدا لكانت الماهية في نفسها غير موجودة فيكون الوجود قائما
بما ليس بموجود الجواب ان الوجود يكون قائما بالماهية من حيث هي والماهية كما هي في نفسها ليست بموجودة
فكذا ليست بمعدومة كما يجي فلا يلزم قيام الوجودي بالمعدوم قوله لانم ان وجود الوجود زائد بل
هو عينه توجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون الاشتراك في معنى الوجود بان يكون ذلك المعنى في الوجود
نفس حقيقته وفي الموجودات زائدا ويكون الاختلاف بين حقيقة الوجود وحقايق الموجودات
ويكفي تغايرها به الاشتراك في جانب واحد قال واحتجت الفلاسفة الى قوله صفات الله تعالى اقول
احتجت الفلاسفة على ان وجود الواجب عين حقيقته بثلاثة اوجه والاول ظاهر والجواب انا قد بينا في
هذا الفصل ان للماهيات لوازم وعوارض فهي من حيث هي مقتضية لها كالثلاثة للفردية والماهية
الممكنة قابلية الوجود والعدم الى غير ذلك فلم لا يجوز ان تكون حقيقة الواجب من حيث هي مقتضية للوجود
الثاني لو كان زائدا لكان ممكنا لاحتياجه الى ذات الواجب والممكن جاز زواله فوجود الواجب جائز
الانفكاك عن الواجب فيصير الواجب ممكنا والجواب انه قد مر في صدر الكتاب ان الممكن ما لا يقتضي
وجوده ولا عدمه لا انه جائز الزوال والممكن جاز ان يجب بالغير وههنا وجب بذات الواجب ولا معنى للواجب
سوى انه يقتضي وجوده وان اراد بالممكن ما يكون جائز الزوال فلانم ان الوجود لو كان زائدا لكان ممكنا
لانه ح يكون واجبا بذات الواجب الثالث لو كان زائدا لكانت ذات الله تع فاعلة وقابلة له معا اما
انها فاعلة فلان غيرها لا يجوز ان يكون فاعلا واما انها قابلة فظاهر لانها اتصفت بها واللازم وهو

قوله مثلا الشيء الواجب هو موجودات الممكنات المساوية
لوجوده ... يكون عين حقيقته ... يلزم
ان يكون وجودات الممكنات امثالا للواجب فيحتاج
الى الممكنات ... ماهياتها لانها زائدة على ماهياتها [illegible]

واحتج الامام في الملخص على ان وجوده تعالى لا يجوز ان يكون عين ذاته بوجوه الاول الوجود من حيث
هو اما ان يقتضي التجرد او اللاتجرد او لا يقتضي شيئا منهما فان اقتضى التجرد يلزم ان يكون كل وجود كذلك
فيلزم تجرد وجود الممكنات وذلك باطل وان اقتضى اللاتجرد فيلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك
وان لم يقتض شيئا منهما لم يتصف الوجود باحد هذين القيدين الا لعلة منفصلة فتجرد وجود الواجب
لعلة منفصلة وهو محال وفيه نظر اذ هذا انما يصح ان لو كان الوجود مقولا على وجود الواجب والممكن بالتواطؤ
اما على سبيل التشكيك فلا فان البياض من حيث هو لا يقتضي الشيء الذي في بياض الثلج وبياض العاج
يقتضي ذلك فللخصم ان يقول لانم انه لو لم يقتض شيئا منهما لكان تجرد وجود الواجب لعلة منفصلة لم لا يجوز
ان يكون بنفسه الثاني قيام وجود الواجب بنفسه اما ان يكون لنفسه او لامر داخل فيه او لامر خارج
والاولان باطلان والا لكان كل موجود كذلك فان كان لامر خارج فذلك الخارج اما لازم للوجود
او ملزوم او لا لازم ولا ملزوم فان كان لازما عاد الكلام في ان المقتضي له اما الوجود او امر داخل
او خارج والاولان باطلان كما مر وان كان الثالث فيعود الكلام فيه فاما ان يتسلسل وهو محال
وبتقدير تسليمه فالمقصود حاصل لان الوجود اما ان يقتضي شيئا منها اولا فان اقتضى لزم المحال
المذكور وهو ان يكون كل موجود كذلك وان لم يقتض يلزم عدم لزوم ذلك اللازم واما ان ينتهي
الى ما يقتضيه الوجود لذاته فيعود المحال المذكور وان كان ملزوما كان الوجود مغايرا له وقد فرض
غير مغاير له هذا خلف وان كان الثالث وهو ان لا يكون ملزوما ولا لازما فان كان قيام وجود
الواجب معلولا لعلة منفصلة فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وفيه بحث لانه للخصم ان يختار ان قيام
وجوده لنفسه ولا يلزم كون كل وجود كذلك وانما يلزم ان لو كان الوجود مقولا على الكل بالتواطؤ وايضا لو
كان القيام لامر لازم يلزم ان يكون كل موجود كذلك فما الحاجة الى تلك التطويلات ولانم انه لو كان ذلك
الامر ملزوما يلزم مغايرته الوجود للذات الثالث حقيقة الواجب غير معلومة للبشر ووجوده معلوم
ثم حقيقته غير وجوده فللخصم ان يقول لانم ان وجوده الخاص المقول عليه الوجود بالتشكيك معلوم الرابع
الوجوب امر اضافي لانه لا يعقل الا بين امرين فلا بد من حقيقة اخرى يحكم عليها ان الوجود واجب لها وفيه
نظر لان من جعل الوجود عين حقيقته جعل الوجوب ايضا كذلك او يفسر الوجوب بما فيه بحث كما نقول
هو اقتضاء امتناع العدم الخامس لو كانت حقيقة الواجب الوجود بقيد سلبي هو التجرد من ان يكون

فاعله وقابله محال لما سيجيء والجواب منع امتناع اللازم وسيجيء في موضعه والحق ان الوجود زائد على
حقيقة الله تع اذ لو كان عينها يلزم المحال وذلك لان وجوده تع اما الكون كما في ساير الموجودات او غير
الكون فان كان الكون يلزم اما تركب الواجب او كونه متعددا محتاجا لانه ح كان حقيقته عبارة عن
الكون المجرد وح لا يخلو من ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته تع اولا يكون فان كان معتبرا كان حقيقة
الواجب مركبة من الكون والتجرد والتركب على الواجب محال لان كل مركب محتاج الى جزئه وان لم يكن التجرد
معتبرا في حقيقته بل يكون تمام حقيقته الكون والتجرد زائد يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعددة مقارنة
للموجودات كلها محتاجا اليها لكونها قائمة بها ويلزم ايضا ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي
هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان تجرده الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير
وهو محال فان قلت التفتيش ان الكون عين ذاته فالترديد في ان التجرد مع الكون معتبر في حقيقة
ذاته ام لا مستدرك ولانم انه لو كان معتبرا يلزم تركب الحقيقة وانما يلزم ان لو كان التجرد وجوديا
وليس كذلك قلت قد يكون احد شقي الترديد مقصودا في البيان والشق الآخر وان كان معزولا
عنه لكنه قد يردد فيه لتقرير الشق المقصود وتوضيحه ليبتني البيان عليه صافيا عن شائبة الترديد
وايضا لا يكون مستدركا على تقدير نقيض المدعا اذ التقدير قد يستلزم المحال فجاز لزوم خلاف
المقدر وهذا ان الاصلان مما اتفق عليه العلماء واما قوله انما يلزم التركب ان لو كان التجرد وجوديا
فقول لا طايل به لان التركب قد يكون من الوجوديات وقد يكون من العدميات كالامكان فانه عبارة
عن عدم اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم وقد يكون من المختلطة كالجهل والعمى وهذا اكثر من ان
يحصى ولان معنى تركب الحقيقة عن الشيء انها من حيث هي لا تتم في ذاتها بدونه فمتى تحقق هذا تحقق التركب
سواء كان الشيء وجوديا او عدميا فان قلت سلمنا هذا لكن مثال هذه التركيبات اعتبارية قلت
هذا الفحش في الواجب اذ يلزم كون حقيقته اعتبارية تعالى الله عنه هذا اذا كان وجوده تع عين الكون
اما اذا كان غير الكون فيلزم اما العدم او كون الواجب ممكنا مركبا او كون وجوده غير حقيقته
وذلك لانه ح لا يخلو من ان يكون الكون حاصلا هناك اولا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا
لانه ح يصدق انه ليس له الكون في الخارج فلا يصدق انه كاين ويكون بل يسلبها فيلزم ان لا يكون
موجودا وان كان الكون حاصلا فاما ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته

او خارجا والاول يوجب التركب والثاني كون الكون صفة زائدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرف
ان الكون هو الذي به التحقق وبرفعه الرفع فيكون هو به التحقق فهو الوجود زائدا على حقيقة الله تع وهو
المطلوب ولهذا البرهان تقرير آخر بان نقال لا يخ من ان يكون الكون حاصلا لله تع اولم يكن فان كان
يكون زائدا كما جرى في الشق الاول وان لم يكن لم يكن موجودا كما سبق في الشق الثاني وايضا يلزم من هذا البرهان
ابطال مذهبهم في نفي الصفات اذ ثبت كون الكون صفة وبهذا البرهان يمكن اثبات جميع صفات الله تع
كما نقال علمه تع لا يجوز ان يكون عين ذاته والا فلا يخ من ان يكون علمه ادراك المعنى كما في ساير الممكنات
او غيره الى آخره وكذا في باقي الصفات برهان آخر لو كان الوجود عينا في الواجب والوجود مقول على
وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما ان يكون مقولا على التواطؤ او على التشكيك فان كان على التواطؤ
يلزم ان يكون وجود الواجب كوجود الممكن فلو كان عين ذات الواجب لكان ذات الواجب مقارنة
للممكنات محتاجة اليها ويلزم ايضا الترجح بلا مرجح في ثبوت الصفات الالهية او الحاجة الى امر منفصل
وذلك محال وان كان مقولا على التشكيك كما هو مذهب الفلاسفة يلزم اما تركب ذاته تع او مقارنة الممكنات
والترجح بلا مرجح او الحاجة الى منفصل لان التشكيك على قسمين اما يكون بحسب الشدة والضعف بان
يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض العاج واما يكون بحسب صفة بحسب مثل الاولوية
والتقدم كوجود الجوهر ووجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى
واقدم لكونه قائما بذاته دون العرض ولا شك ان الاشد في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا
منه فان بياض الثلج مشتمل على اصل معنى البياض مع زايد ايضا من البياض وفي القسم الثاني اصل المعنى
متساو في الشيئين والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك مهنا من القسم الاول يلزم التركب
وان كان من الثاني المقارنة والترجح او الحاجة وهذا البرهان ايضا بديع واضح فان قلت اسهل من هذا
ان نقال الوجود المقول على الوجودين ان كان جوهرا امتنع صدقه على وجود الممكن وان كان عرضا
فيمتنع وجود الواجب قلت جاز ان لا يكون جوهرا ولا عرضا كالشيء والماهية برهان آخر بديع
لطيف لو كان الوجود عينا في الواجب لوجب ان يكون مقتضيا لتحقق نفسه والا لما كان واجبا فيلزم
ان يكون الشيء سببا لنفسه وذلك محال اذ السبب متقدم على المسبب فان قلت لم لا يجوز ان يكون
مقتضيا لامتناع العدم لا لتحقق الوجود قلت نقيض امتناع العدم منتقض لانتفائه وانتفاء العدم
عين الوجود

موثرتيه بمجرد كونه وجودا وسائر الوجودات مساوية في تمام الوجود فيلزم ان يكون كل واحد من
الوجودات مبدا للكل او مبدا له هذا خلف واما ان يكون موثرتيه بشركة من ذلك القيد السلبي
فيلزم ان يكون السلب جزءا من مبدا الايجاب هذا خلف والخصم ان يقول لا نم ان سائر الوجودات مساو
له وانما يكون ان لو كان متواطيا ولا نم ان السلبي لا يجوز ان يكون جزء المبدا للايجاب السادس لو كان
الوجود عين حقيقته وهو مساو لسائر الوجودات يلزم ان يكون كل واحد من الممكنات الموجودة موضوعا في
تمثل ذات الباري ويلزم ان يكون مثل الشي الواحد محتاجا الى الممكنات وفيه نظر اذ المساواة انما يلزم
على تقدير التواطو قال خاتمة الى اخر الفصل اقول عدميات المتبوعات فيها تعدد وامتياز
كما ذكر في الكتاب وعدم كل شي يناقض وجوده دون وجود غيره فيلزم التعدد والامتياز وايضا العدم
في نفسه متميز عن الوجود والا لما صح ان يقال الشي اما موجود او معدوم ويلزم من التعدد والامتياز الحق
فان قلت هذه الامور فرضية ذهنية قلت هذا الغرض ان لم يطابق الخارج كان كذبا وما ذكرنا من
المعاني ليست بكاذبة وان طابق الخارج فهو المطلوب واحتج الامام في الملخص على عدم تعدد العدم
واستنادها بوجهين الاول التعدد يستدعي تعين كل واحد من المتعددين في نفسه ولا معنى للوجود الا
ذلك فيلزم كون العدم نفس الوجود وفيه بحث لان كون الشي موجودا لا يوجب كونه نفس الوجود الثاني
لو كانت متعددة يلزم ان يكون متعينة وكل متعين فرض يمكن سلبه فلو كان السلب متعينا لكان سلب ذلك
السلب ايضا متعينا مقابلا له فيكون السلب مقابلا للسلب مناقضا له فيكون الشي نقيضا لنفسه وهو محال
وفيه نظر لان سلب السلبيات فلا يلزم كون السلب مقابلا للسلب فان قلت اذا كانت العدميات
متعددة ممتازة في الخارج يلزم ان يكون لها ثبوت وكون في الخارج اذ يمتنع التعدد والتميز في الخارج
لما لا يكون في الخارج وذلك محال من خمسة اوجه الاول العدم انتفاء الكون فكون نقيضه فلو كان
له كون يلزم اتصاف الشي بنقيضه وهو محال الثاني الكون ثبوتي فكيف يقوم بالنفي المحض الثالث
العدم صفة للمعدوم فلو كان له كون يلزم قيام الموجود بالمعدوم الرابع لو كان للعدم كون وهو صفة
للمعدوم يلزم وجود الصفة مع العدم عدم الموصوف الخامس لو كان للعدميات كون يلزم تحقق موجود
غير متناهية لان الاعدام غير متناهية فيلزم بطلان الدليل على تناهي الموجودات قلت تحقق العدميات
في الخارج من الضروريات كعدم شريك الباري وامتناع النقيضين اذ لو لم يكن متحققا يلزم انتفاؤها وتحقق

يلزم انها لو كانت متعددة لكانت متحققة وتحققها ان الامور الاعتبارية جاز ان تكون غير متناهية والاعدام من الامور الاعتبارية

وجودات تلك المعدومات لامتناع ارتفاع النقيضين اللهم الا ان تلتزم تحقق الواسطة بين الوجود
والعدم لكن هذا الراي مما يعلم بطلانه بالضرورة كما يجيء والتحقق تحقق الشيء في الخارج ليس الا ان يكون
موجودا فيه او واقعا فيه او حاصلا فيه او ما شئت فسمه لكنها اختص الوجود بالوجود باتي
الباقي مشتركا بين الوجوديات والعدميات ولان العدمي قد يتحقق بعد ما لم يكن فيتحقق بين ظاهر الا
ان العدم ليس الا شيئا مفهومه وحقيقته لا تشتمل على محل موجود انتفت لا تخصيص عن هذا المفهوم لان
تحقق الشيء مقتر تابع لمفهومه ولان العدم نسبة بين الماهية والوجود اذ هو انتفاء الوجود عنها وانتفاء
شيء عن شيء لا يستدعي تحققهما فان تحقق الشيئان منتفيا ان كقولنا شريك الباري ليس بموجود فهو صفة
نفس الامر يحتاج الى الطرفين لا الى وجودهما بل هو قائم بهما من حيث هما هما كما في الوجود مع كونه
حقيقيا وجوديا قائما بالماهية من حيث هي فالعدم مع كونه نسبة سلبية اعتبارية اولى بذلك واذا
عرفت هذه التحقيقات فقد نقح الجواب عن الشبه اما عن الاول فلانا لا نسلم انها لو كانت متعددة لكان لها كنه
ما لعلم ان الكون والوجود مخصوص بالوجوديات بل يكون متخصصة وقد علم ان العدم نقيض الوجود لا نقيض
العقد ولا نقيض المفهوم فلا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وعن الثاني بمنع الكون وقد بينا ان للعدم
كنها وعن الثالث بمنع الكون ولان مفهوم العدم لا يستدعي محلا موجودا وتحقيقه لا ينافي هذا المفهوم
وان اقتضت عن شيء لا يستدعي تحققهما بل تقوم بهما من حيث هما هما كما في الوجود وعن الرابع بمثل
هذا وعن الخامس ان الامور الحقيقية متناهية واما الاعتبارية من الوجوديات والعدميات فلا نهاية
لها اذ الواحد يلزمه كونه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وعلى هذا الى غير النهاية وكذا يلزمه
انه ليس ثلث الاثنين وربع الثلاثة وخمس الاربعة الى لا نهاية له وستعلم بعد هذا ان العدميات كلها
اعتباريات ثم المشهور من العقلاء ان العدم المطلق بدون الاضافة غير متصور وفهم كثير من المتاخرين
ان العدم المطلق لا يتصور الا بعد الاضافة الى وجود الاشياء شككوا عليه بانه متى لم يكن المطلق متصورا
كيف يضاف اليه وليس مرادهم ما فهم هؤلاء بل مرادهم ان العدم المطلق من حيث هو مع قطع النظر عن الاضافة
لا يمكن تعقله بلا الاضافة لان العدم في نفسه عدم شيء ضرورة وهذا حق فعلم ان في نفس الامر العدم يكتسب
مع الاضافة التميز والعدم المختص يحتاج اضافته الى المختص كالعمى فانه عدم البصر والسكوت فانه عدم التكلم
وكذا عدم السواد وعدم زيد الى غير ذلك قال العلامة الثانية الى قوله في الوجود الذهني اقول

لما فرغ عن تحقيق الوجود والعدم شرع في تحقيق الموجود والمعدوم لتأخرهما عنهما بالطبع ومناسبتهما
اياهما فقال انقسمت الموجود فقال الموجود اما خارجي وهو الذي له كون في الخارج ويسمى خارجيا وعينيا
او ذهني وهو الذي له كون في الذهن وكذا المعدوم اما خارجي او ذهني بالنسبة الى انتفاء الكون والمراد
بالخارج خارج القوى المدركة ويسمى واقعا ايضا ونفس الامر عندهم من الخارج وستعرف في هذا الفصل مفصلا
وعرفوا الذهن بانه قوة مهيئة للآراء والافكار والعقل ايضا كذلك فلعلهما من المترادفة وليس المراد بالوجود
الذهني ان يكون الشيء الخارج عن الذهن بعينه موجودا فيه اذ لو كان كذلك يلزم وجود الممتنعات
والمعدومات في الخارج لانها متى كانت موجودة في الذهن باعيانها والذهن موجود في الخارج وما هو
موجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج فيلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج ويلزم ايضا
كون الشيء الواحد في آن واحد موجودا في محلين اذا تعقله عاقلان او في اكثر اذا تعقله اكثر وذلك محال
فان قلت الممتنعات والمعدومات ليست من الاشياء الخارجة عن الذهن فلو كان المراد ان الشيء
الخارج بعينه موجود فيه فكيف يلزم وجود الممتنعات والمعدومات قلت قولنا الشيء الخارج عن الذهن
نعني به ان الشيء كما يكون في الخارج في نفسه وشأنه واذا عرفت هذا فنقول المراد انه يرتسم من حقيقة الشيء عند
الذهن مثال مطابق بحيث لو كان في الخارج لكان ذلك الشيء الخارج بعينه كما نجد من انفسنا انا نتصور اشياء
مثل زيد وعمرو وسواد وبياض على وجه لو فرض وقوع تلك الصورة في الخارج لكانت تلك هي الاشياء باعيانها
فكان للشيء من حيث هو ذلك الشيء كليا كان ذلك الشيء كالانسان او جزئيا كزيد حقيقة هي من حيث هي
اعم من ان تكون خارجية او ذهنية ويعرض لها وجودان متساويان في المعنى احدهما خارجية والاخرى ذهنية
ويجوز ان يتصور تارة بالصورة الخارجية واخرى بالذهنية لكن تمتاز الصورة الذهنية عن الخارجية بانها تقوم
قيام العرض بالمحل دون الخارجية فانها اما قائمة بذاتها اذا كانت جوهرية او بمحال غير الاذهان اذا كانت
عرضية وهذا كالصورة التي ترى مرتسمة في المرآة من الصور الخارجية فان قلت لو لم يكن الحاصل في الذهن
عين الشيء الخارج فكيف يمكن الحكم على الحقائق والاعيان الخارجية لانا نحكم عليها بان نتصورها ونحكم على ما
حصل في ذهننا فلو لم الحاصل عينها فكيف يكون الحكم عليه حكما عليها كما اذا اردنا ان نحكم على زيد الغائب
عنا مثلا فنتصوره ونحكم على تلك الصورة انه زيد كذا وكذا فلو لم يكن الحاصل عين زيد فكيف يصح هذا الحكم
قلت الصورة الذهنية دالة على الصورة الخارجية فنحكم على ما هي صورته بحكم كما في اللفظ بالنسبة

الى المعنى فانه اذا قلنا جاء زيد نستدل بلفظ زيد عليه ونسوق الحكم اليه والتحقيق ان الصورة الذهنية
اللفظية او الكتابية تدل على الصورة الذهنية والصورة الذهنية على الصورة الخارجية والعبرة بها في الاحكام
فاذا سمعنا لفظا او راينا كتابة حصل في خيالنا صورتهما وحصل منهما الصورة الذهنية وينتقل الذهن منها
الى الصورة الخارجية ويعتبر الحكم عليها هذا تقرير ما نقرر عليه رايهم والحق ان النفس بالتصريح تدرك عين الاشياء
حاضرة كانت اولا لا بطريق الحلول كما تشبث بالباصرة الحاضرة لانا نعلم يقينا انا نحكم على اعيانها بدون
استدلال وهذا سر هذا الموضع فافهم ويرجح بجعل المحل ادراك القوى لانفسها كالتعقل والتصور وتبدل
في بعضها وبراديه قال وانكر طائفة الى قوله في المنطق اقول انكر طائفة من المتاخرين تحقق الوجود
الذهني منهم الامام فخر الدين الرازي وكثير ممن تابعه وتعيين محل النزاع عسر لان نزاعهم ان كان في حصول
الشي الخارجي بعينه في الذهن فذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين بل صرحوا بامتناعه كما ذكر في كتاب
الاشارات وغيره وان كان في حصول صورته كيف ما كان فذلك انكار امر ضروري اذ كل احد يجد في نفسه
وجدانا ضروريا انه يحصل عنده هيئة صور الاشيا وانكار امر وجداني بالنسبة الى كل احد مما لا يرخصه العاقل
وان كان نزاعهم في حصول صور مطابقة على الوجه الذي مر ذكره فلم نجد احدا فانه لا يتيح لعاقل ان يتمسك
فيه لكن خفا ان الحق ما ذكر لان كل احد يتصور الاشيا ويعلم يقينا ان تلك الصور يقينية لو كانت في الخارج لكانت
هي اعيانها احتج المثبتون بوجهين الاول انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها باحكام
ثبوتية كما نتصور اجتماع النقيضين ونحكم عليه بانه مستلزم لكل من النقيضين وانه نسبة بين النقيضين وانه ممتاز
عن السواد الى غير ذلك من الاحكام وكل ما هو محكوم عليه بالحكم الثبوتي فهو ثابت لان ثبوت الشي للشي فرع
ثبوته في نفسه ولان البديهة حاكمة بان المعدوم لا يتصف بالصفة الوجودية واذا ثبت كونها ثابتة وهي ليست
في الاعيان فيكون في الاذهان واعترض الامام في الملخص بانا لا نسلم انا نتصور امورا لا ثبوت لها في الخارج نعم
قد لا تكون حاضرة عندنا ولكن لم لا يجوز ان يقال ان كل ما امكننا ان نتصوره ونتخيله فله صورة موجودة قائمة
بنفسها او في شي من الاجرام الغائبة عنا كالمثل الافلاطونية فاذا التفتت النفوس اليها ادركتها والجواب
ان الممتنعات ليست بموجودة في الخارج لا في انفسها ولا في شي من الاجرام ولو قيل انه في عقل عاقل من الروحانيات
فذلك عين الوجود الذهني وتدقيق فيما يحق بطلان راي افلاطون في القول بالمثل الماضي الحقائق الكلية
كالجسم والسواد وغير ذلك متحققة متمثلة ضرورة لانا نتيقن معاني مشتركة بين الكثير ولا وجود لها في الخارج والا

لما كانت كلية اذ كل ما يوجد في الخارج يمتنع الاشتراك فيه اذ يمتنع حصول موجود واحد في آن واحد في
محلين واذا كانت بعضها متحققة لا وجود لها في الاعيان فهي موجودة في الاذهان والمنكرون يعترضون بوجهين
الاول انا نحكم على المعدوم المطلق وهو ما لا يكون له وجود اصلا بانه مقابل للموجود وانه لا ثبوت له اصلا
فقد حكمنا بالحكم الوجودي والجواب ان المتقابل والمباين والمنافي وما يجري مجراها الفاظ ترجع
حاصل معنى الكل الى الامتناع وذلك عدمي فجاز الحكم به على المعدوم المطلق وانما الكلام في الحكم الوجودي
وان اريد بالمقابل غير ما ذكر من المعنى ما يكون وجوديا فلا نم انه صادق على المعدوم المطلق وعليهم البيان وهنا
النقض على الاول ظاهر واما على الثاني فلان مقابل المعدوم المطلق كلي مع انه ليس بموجود اصلا والجواب
ان الكلي مفهوم المعدوم المطلق وهو متصور وغير المتصور صدق عليه الثاني لو صح ما ذكرتم ان
الحكم لا يصح الا على الموجود بوجه ما لصدق كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه واللازم باطل فكذا الملزوم
وبيان ان الحكم لا يصح الا على الموجود اما الملازمة فظاهر لانه لما كان الوجود شرطا للحكم فمتى انتفى الشرط
انتفى المشروط واما بطلان اللازم فهو قولنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه قضية وكل قضية
يكون لها محكوم عليه بالضرورة فالمحكوم عليه فيه لا يخلو من ان يكون معدوما مطلقا او موجودا بوجه ما فان
كان معدوما مطلقا يلزم التناقض لانه قد حكم على المعدوم المطلق بانه يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع
الحكم حكم فيلزم امتناع الحكم عليه وان كان موجودا بوجه وكل ما هو موجود بوجه من الوجوه صح الحكم
عليه فالمحكوم عليه بامتناع الحكم عليه صح الحكم عليه وهذا كذب وانما قلنا المحكوم عليه هو
المعدوم المطلق فلا حاجة الى هذا الترديد قلنا الترديد وقع احترازا عن سؤال وهو ان
يقال لا نم ان المحكوم عليه على تقدير تصويره عند الحكم عليه يبقى معدوما مطلقا والجواب عنه من وجهين
اما اولا فلانا قلنا ان الحكم بالامور الوجودية لا يصح على المعدوم وههنا ليس كذلك لان امتناع الحكم
عدمي لانه يمتنع الحكم عليه اي لا يصح الحكم عليه وجاز الحكم بالعدمي على المعدوم واما ثانيا فلان
معنى قولنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ان كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا
بدليل انه لو صار موجودا لصح الحكم عليه فعلم ان امتناع الحكم انما نشأ من وصف كونه معدوما مطلقا
لا من ذاته وقد علم في علم الميزان ان نقيض القضية الحينية يجب ان يعتبر في موضوعه ذلك الوصف
فنقيض قولنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ما دام معدوما مطلقا قولنا بعض المعدوم مطلقا

لامتنع الحكم عليه حين هو معدوم مطلق واذا عرف هذا فنقول اخترنا كون المحكوم عليه موجودا
بوجه وسلمنا انه يصح الحكم عليه لكن لا يلزم كذب اللازم وانما يلزم ان لو كان هذا نقيضه وليس
كذلك لانه ليس قيد الوصف المذكور بل نقيضه اذ معناه ح قولنا بعض المعدوم مطلقا يصح الحكم عليه
حين هو موجود وهذا لا يوجب كذب اللازم لجواز صدقهما معا اذ الحكم فيه على موضوع بوصف
وللمتنع بدون ذلك اللازم ذلك الوصف وقد مر ذلك في المنطق حيث قالوا لو وجب تصور المحكوم عليه
لصدق قولنا كل مجهول مطلقا يمتنع الحكم عليه واللازم باطل وهذا الحل ليس كما ينبغي فذكرناه
في كتاب القسطاس وبهم ذكروا وجوها ضعيفة في حله قد ذكرنا بعض المشهورة في كتاب القسطاس وشرح
قسطاس وتركناه ههنا احترازا عن الاطناب وانما قال في الشق الثاني كذب وفي الاول تناقض لاختلاف
الموضوع في الثاني دون الاول وقد علم ان اتحاد الموضوع شرط في التناقض **قال** ثم عارضوا
الى اخر الفصل **اقول** ما مر من الوجهين كان نقضا للدليلين وعارضوهما بوجهين الاول
لو وجدت الماهية في الذهن والذهن موجود في الخارج فيلزم ان تكون الماهية موجودة في الخارج
فيلزم وجود الممتنعات والمعدومات في الخارج والجواب قد عرفت مما سبق ان الموجود في الذهن
انما هو مثال الشيء لا عينه الثاني ما ذكر الامام في الملخص لو حصلت ماهية الحرارة والبرودة والاستقامة
والاستدارة في ذهننا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد ولصار الذهن حارا باردا مستقيما مستديرا
اذ لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصوله فيه والجواب لا نم التضاد بين الصور الذهنية ولئن سلم لكن لا
نم امتناعهما في محل واحد بعينه ولم لا يجوز ان يكون الكون العقلي عبارة عن كون الماهية في التعقل بان
تكون النفس ناظرة اليها لا ان تكون حاصلة في النفس فحينئذ لا يلزم ان تصير ذاتنا حارة باردة قلنا لا نم
ان الصور الذهنية لها تاثير في شيء لان صورة الشيء لا تكون مثله من جميع الوجوه والا لكانت صورته
بل عينه ولئن سلم لكن لا نم قابلية النفس لتاثيرها اذ التاثير انما يتم اذا كان المتاثر قابلا ولما قلنا في
معنى الكون العقلي وما ذكرنا من تحقيق النظر التحقيق تخلصك عن جميع هذه التعسفات هذا المعنى
هذا الموضع والآن حان ان نتحرر ما وعدنا من تحقيق نفس الامر والفرق بينه وبين الخارج والذهن فنقول
وبالله التوفيق تحقق الاشياء اما فرضي متعلق وهو ان يكون في القوى المدركة وحقيقي وهو ان يكون
خارج القوى المدركة سواء وجد الفرض والعقل او لم توجد وهو الذي يقال له انه في نفس الامر

وذلك اما بالنظر الى نفسها او بالنسبة الى الخارج عن انفسها وهو المسمى بالخارج فنفس الامر هو خارج
القوى المدركة يتناول من الخارج والقوى المدركة فقد يعبر عنها بالذهن ثم ما يتحقق في الذهن يتحقق
في الخارج انه متحقق في الذهن لانه متحقق في الخارج وكذا بالنسبة الى ما يكون بحسب الانفس يعبر ههنا
واذا كان نفس الامر اعم من الخارج فمتى تحقق شيء في الخارج تحقق في نفس الامر مثلا اذا تحقق ان الجسم مركب
في الخارج تحقق انه مركب في نفس الامر واما اذا تحقق في نفس الامر شيء بمعنى انه في نفسه كذلك فلا يتحقق بحسب
الخارج اذا لم يكن موجودا فيه لان ما لا يكون في الخارج لا يكون موصوفا بشيء في الخارج واما في الانتفاء فالا
في نفس الامر اخص من الانتفاء الخارجي فاذا ثبت ان السواد ليس بياضا في نفس الامر ثبت بحسب الخارج
من غير عكس كما اذا ثبت ان السواد ليس بلون في الخارج عند عدمه فيه لا يثبت ذلك بحسب نفس الامر وهذا
لما عرفت ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص واعلم ان ذوات الاشياء من الجواهر والاعراض والاستغناء والا
والافتقار او العوارض والذاتيات والحقيقيات والاعتباريات انما تتوقف في تحققها بحسب انفسها واكثر
الاغلاط انما ينشأ من التباس حكم الانفس بحكم الخارج او الذهن قبل التفطن بما اجملنا ههنا يسهل عليه
الاطلاع على الحقائق والدقائق بل الحقيقة عرفان العلوم العقلية بدون معرفته كالمتعذر وعلم
من هذا ان اعتبارات القضايا ارتفع الثلثة المشهورة وما يكون بحسب انفس الاشياء **وقال** الامام
بعض الذين الطوسي نفس الامر هو العقل الفعال وما ذكر فيه معقولة على التجرد عليه ان الثوابت
والعقول العالية يلزم ان لا يكون موجودة في نفس الامر لامتناع كونها في العقل الفعال
ولما وجدت الفلاسفة والمعتزلة ان الماهيات بالنظر الى انفسها في تلك الماهيات ثابتة في
الخارج كذلك فذهبت الى انه لا تاثير للفاعل في الماهية بل في جعلها اعطاء الوجود وذهبت المعتزلة
الى انها شيء في الخارج وثابتة فيه ثم الماهيات التي لا تكون في الخارج تحقق في الخارج انما متحققة في
انفسها وفي الذهن ايضا ان كانت في الذهن سواء كانت مما يوجد في الخارج او لا كالكليات والممتنعات
وغيرها من الاعتبارات في النسب الوجودية بينها كقولنا الجنس كلي والنوع منقول على كثيرين
وما يكون في الخارج يكون له الكون الخارجي والنفسي والذهني ايضا ان كان في الذهن **قال**
الفصل الخ الى قوله فيلزم اجتماع النقيضين **اقول** اتفق اهل الحق على ان المعدوم المطلق
اي الذي لا كون له في الذهن ولا في الخارج نفي محض ليس بشيء وانا التعريف الشيئية اذا وجد بالجد

الوجود بين الخارجي والذهني وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم المطلق اذا كان ممكنا كان ثابتا وشيئا في الخارج عنيا للعدم وزعموا ان الثبوت اعم من الوجود وقالوا بالثبوت كون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية مثلا قالوا انما يكون السواد المعدوم ثابتا حالة العدم لكونه سوادا حالة العدم وسلموا ان المعدوم الممتنع مثل اجتماع النقيضين نفي محض لا ثبوت له اصلا وسموه منفيا وقسموا الثابت الى الموجود والمعدوم والواسطة كما يجيء والمعدوم الى الثابت والمنفي وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم اي جعلوه نقيضا له والثابت مقابلة المنفي فان قلت اذا قسم الثابت الى الموجود والمعدوم والمعدوم الى الثابت والمنفي يلزم انقسام الثابت الى الثابت والمنفي لان المنقسم الى المنقسم منقسم فيلزم انقسام الشيء الى نفسه وغيره وذلك محال قلت لا نم ان المنقسم على المنقسم منقسم وانما يكون ان لو لم يكن بين المقسمين عموم من وجه كقولنا الثابت اما موجود او معدوم والموجود اما واجب او ممكن فانه ح يصدق الثابت اما واجب او ممكن اما اذا كان بينهما عموم من وجه فلا فانه ح جاز صدق المنقسم الثاني مع المنقسم الاول ونقيضه كما فيما نحن بصدده فان المعدوم مع الثابت بينهما عموم من وجه فجاز تحقق المعدوم مع الثابت ومع نقيضه ولما ذهبت المعتزلة الى ان الماهية حالة العدم متقررة في الخارج في كونها تلك الماهية قالوا لا اثر للفاعل في جعل الماهية تلك الماهية بل في اعطاء الوجود وهذا بعينه قول الفلاسفة فانهم زعموا ان الفاعل لا تاثير له في الماهية لان الماهية ماهية في نفس الامر سواء وجد الفاعل او لم يوجد الا انهم ما سموا هذا المعنى ثبوتا وما جعلوه ذريعة الى كون الماهية حالة العدم شيئا وقد عرفت في الفصل السابق انه انما صرف المعتزلة عن الجادة التباس نفس الامر بالخارج لنا وجهان على ان المعدوم المطلق نفي محض حالة العدم وتقرير الوجه الاول مسبوق بتقديم مقدمة وهي ان العقلاء اتفقوا على ان القضية الحملية اذا صدقت فانما تصدق باحد الاعتبارات الثلث الخارجي والحقيقي والذهني والخارجي الذي يطلب فيه ان يصدق الموضوع والمحمول على شيء ويصدقا في الخارج كقولنا كل حيوان جسم اي كل ما صدق عليه الحيوان من الموجودات الخارجية صدق عليه الجسم والحقيقي هو انه اذا فرض صدق الموضوع على شيء في الخارج صدق عليه المحمول سواء كان حاصلا في الخارج او لا كقولنا كل عنقاء حيوان اي كل ما لو وجد وصدق عليه انه عنقاء صدق عليه انه حيوان والذهني هو ان يصدق المحمول والموضوع على ما وجد في الذهن

كقولنا اجتماع النقيضين محال وشرطوا في الحقيقي امكان صدق الطرفين في الخارج دون الذهني ووجه الحصر انه ان يشترط صدق الطرفين على الموجود الخارجي فهو الخارجي والا فان يشترط امكان صدق عليه فهو الحقيقي والا فالذهني واذا عرفت هذا فنقول قولهم السواد المعدوم سواد قضية فاما ان تصدق خارجية او حقيقية او ذهنية والاول محال لكون الموضوع معدوما وان صدقت حقيقية يكون معناها ان السواد المعدوم اذا وجد في الخارج كان سوادا ولا نزاع في هذا وان صدقت ذهنية يلزم ان يكون السواد سوادا في الذهن لا في الخارج ولا نزاع فيه وهذا برهان بديع فان قلت لا نم هذا الحصر لم لا يجوز ان يشترط الامكان ولا تعتبر التقدير فلا يكون حقيقيا بان تصدق الحكم على المعدوم لكونه ثابتا فيصدق الحكم مع ان القضية ليست خارجية لعدم الموضوع ولا حقيقية لعدم التقدير ولا ذهنية لعدم اعتبار الذهن ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان تكون ذهنية على معنى انه هو سواد في الذهن صدق عليه في الذهن انه سواد في الخارج لا على معنى انه سواد في الذهن وح لا يتم دليلكم قلت الجواب عن الاول ح توقف صدق قولكم السواد المعدوم سواد في الخارج على كون السواد المعدوم ثابتا في الخارج متوقف صدق قولكم على صدق قولكم فاذن لن يصدق ابدا وعن الثاني ان كون الشيء للشيء فرع كونه في نفسه وهذا ضروري وح انما يكون ذلك سوادا في الخارج ان لو كان في الخارج فمتى لم يكن في الخارج لم يكن سوادا في الخارج وهذا ايضا يصلح حجة ابتداء وقد سنح لنا من فيض رحمة الله تعالى برهان خفيف لطيف يتلألأ الحق عن غرته وهو ان شيئا لو كان سوادا في الخارج لكان السواد في الخارج فلا يصدق على السواد المعدوم انه سواد في الخارج وهذا ايضا يصلح جوابا عن السك الثاني الوجه الثاني وهو المشهور في كتب العلماء ان السواد لو كان حالة العدم سوادا فلا بد وان يكون اما واحدا او كثيرا واذا كان كذلك كان موجودا فيلزم ان يكون المعدوم موجودا اما الصغرى فظاهر لان ما هو سواد في الخارج لا بد وان يكون اما منفردا او متكثرا واما الكبرى فلان الوحدة والكثرة صفتان وجوديتان وقيام الصفة الوجودية بالمعدوم محال ولقائل ان يقول هذا عين النزاع فانا نجوز حمل السواد مع كونه وجوديا على المعدوم وانتم في ابطال هذا تكشف بهوان يقال الصفة الوجودية لا تحمل على المعدوم اللهم الا ان يدعى العلم الضروري فيه وح لا يحتاج الى الوحدة والكثرة قال واستدل اصحابنا الى قوله معلوم انه عدم

شهنامه نویس نوبهاری

للشیخ الاسلام لفیض الله المقتول

شهنامه نویس نوبهاری — وصاف بهاری لاله زاری
زیبنده نقش زرنکاری — نظم تمکه شعرا بداری

دستنده یراعه ترجمانده

احسنت ایا نسیم کلزار — هم نغمه جار سوی عطار
یا زلفنه شانه صلدی یار — یا سینه سن اچدی اول ستمکار

یا بوی نسیم کلستانده

معالکده بولدم سعدی ایردم
کلستانی وصال دل ربوایه

باغ ایتدی هوای عنبر حاصل — سرو اولدی قد نکاره مائل
بید اولدی کنار جویه نازل — بوبلبله زمانه بی معادل

سرمایه عمر جاودانده

اول کول یوزلی کوزل بنم بلبلم
کلستان بنلدی سنه خدای

سرو اولدی قیامه ایستاده — سوسنده اکه زبان کشاده
بازاتیدی چنار الی رجاده — کویا که اجابت دعاده

صف بسته کروه قدسیانده

اماده اولوب سپاه ازهار — زنبق بوکروهه اولدی سردار
باین قدوم فیض اثار — اجلدی جوملک سوی کلزار

نرکس جو ایجره پاسبانده

کلشنده هزار ایدر نالّه — زرین اله الدی زربیاله
فصل ایردی بغایت اعتداله — باقمه غم دهر بیچ ماله

ایام صفا و بوستانده

فراش صبای کلشن ارا — اولدی چمنده شکوفه بیرا
قری سر سروده ایلیق جا — کبک اولدی هزار خنده فرما

اسباب نشاط زایکانده

کل اولدی نکو عروس ازهار — نشاط اولوب نسیم کهسار
آب آیینه شانه یاسمن زار — بافیض بهار تغیر رفتار

کل مائل روی بوستانده

الجسم من الهموم ناحل — والعین من الغموم سائل
ارجوک یا ذوی الفضائل — من هتک العیم داخل

اقصی امور بیکسانده

قال الله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فمن قال الباس من الملائكة فهو كافر

ومن قال ان تمر النخل والرمان ليسا من الفاكهة لان الله تعالى ذكرهما بعد الفاكهة فهو جاهل هذا كلام الازهري

وهو اوضح كلام الواضح

قولهم هو كافر من اغرب واشنع ما
لا ينبغي ان يتفوه به مسلم عاقل لا
لان الكلام مع المؤول ونظيره
ما وقع في قوله سبحانه ما هذا
بشرا ان هذا الا ملك كريم الا وقع
وقع في شعر عبد القيس الجاهلي
ولست لانسي ولكن لملاك
وقال الاخر ليلاي منكن ام ليلى
لبلي من البشر وتاويله على كل
احد من الطلبة فضلا عن الرجال
الكملة ولا ينكره الا الجاهل او الغبي
الجاحد المخبي المعاند هذا زبده الفقير
وحيدي غفرله

تنبيه

ان الازهري ليس بمعصوم ولا يجب
قبول كلامه في كل ما تصلفه وقد ردوا
عليه بعض ما ذكره مخرجه كلام الهروي
والقنيوي وغيرهم وقد اوردناه منه
في الجوبة والحمد سبحانه وتعالى

٢٢

ت

١١٢٨

الوجود **أقول** استدل اهل العلم على ان المعدوم ليس بثابت بوجوه الاول ما ذكره في الشفاء ان المعدوم لا يخبر عنه بشيء لان ذلك الشيء الذي يحمل على المعدوم اما ان يكون موجودا او معدوما ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان موجودا فلانه يلزم اتصاف المعدوم به وذلك محال واما اذا كان معدوما فلا يكون صفة للغير اذ حصول الشيء للشيء فرع حصوله في نفسه والمعدوم ليس بحاصل في نفسه فلا يكون صفة لغيره وللخصم ان يقول لا نم انه لو كان معدوما لما كان صفة وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ثابتا الثاني ما ذكره الامام في المحصل وهو ان المعدوم اما ان يكون مساويا للمنفي او اخص منه او اعم اذ المنافاة منتفية قطعا والثالث باطل فتعين احد القسمين الاولين ويلزم كون المعدوم غير ثابت اما ان الثالث باطل فلان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يلزم ان لا يكون نفيا محضا والا لما بقي الفرق بين العام والخاص فيصير العام عين الخاص واذا لم يكن المعدوم نفيا محضا يكون ثابتا بوجه وهو صادق على المنفي لكونه اعم منه فيلزم ان لا يكون المنفي منفيا اذ يصدق ح المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيلزم المنفي ثابت وهو محال وانما قلنا انه ح يلزم لهذا القسمين يلزم كون المعدوم غير ثابت لانه حينئذ كان المعدوم مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فينتج المعدوم ليس بثابت وهو المطلوب وفيه نظر لانه ان عنى بالمعدوم المعدوم الممكن فيبطل الحصر لانه ح يكون منافيا للمنفي وان عنى به المعدوم مطلقا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيكون اعم من المنفي قطعا وح لا نم انه لو كان نفيا محضا لما بقي الفرق بين العام والخاص بل يكون المعدوم صادقا على المنفي وعلى المعدوم الممكن وان كان مشتركا في كونه نفيا اذ العام لا يجب ان يكون منافيا للخاص من جميع الوجوه فان قلت لو كان المعدوم نفيا محضا على تقدير كونه اعم يلزم كون المعدوم الممكن نفيا محضا لصدق المعدوم عليه وهو المدعى قلت وصف العام لا يكون لازما اخص للخاص فعله المنفي معدوم والمعدوم ثابت قلنا الصادق في الكبرى الجزئية اذ لا يلزم من كون المعدوم ثابتا بوجه ثبوته في جميع الصور بل في البعض وح لا ينتج في الاول كونه حقا يلزم المحال من الاول الثالث ما ذكره الامام ايضا لو كانت المعدومات متقررة في الخارج لكانت متشاركة في كونها متقررة ومتخالفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون كونها متقررة زائدا على ماهياتها فيلزم كونها موجودة حال عدمها اذ لا معنى للوجود الا ذلك وفيه نظر لان الثبوت عندهم اعم من الوجود

الوجود فلهم ان يمنعوا انها لو كانت متقررة فلا نم كونها موجودة ولانهم بينوا معنى التقرر وهو ان الماهية ماهية وذلك غير الوجود الرابع لو كانت المعدومات ثابتة فاما ان تكون متناهية او غير متناهية ولا سبيل الى شيء منهما اما انها متناهية فباطل بالضرورة لان المعدومات الممكنة لا نهاية لها فان افراد كل نوع لا نهاية لها ولانها لو كانت متناهية فاذا اخرجها الله تع الى الوجود لزم ان لا تبقى قدرته فيلزم تناهي قدرة الله تع واما انها غير متناهية فباطل ايضا لان الله تع اذا اخرج شيئا منها الى الوجود فاما ان بقيت كما كانت اولا او لا فان بقيت يلزم ان يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال وان نقصت تناهت وهذا مبني على ان التناقص يوجب التناهي وفيه بحث يجيء في ابطال التسلسل وينتقض بمقدورات الله تع ومعلوماته فان الثاني اكثر لكونه عالما بالممكنات والممتنعات والقدرة مختصة بالممكنات

قال احتج الخصم الى آخر الفصل **أقول** احتجت المعتزلة على ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج حال العدم بوجوه الاول المعدوم متصور وكل متصور متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو ثابت ينتج ان المعدوم ثابت فههنا ثلث مقدمات الاولى ان المعدوم متصور وهي ظاهرة لانا نتصور طلوع الشمس غدا وهو معدوم الآن وكذا غير ذلك من المعدومات الثانية ان كل متصور متميز وهي ايضا ظاهرة لان ما لم يتميز في نفسه عن غيره يستحيل تصوره وتعلق العلم به لانه ح لا يمكن ابيه الاشارة العقلية الثالثة ان كل متميز ثابت لان كل متميز في نفسه عن غيره له خصوصية في نفسه لاجلها امتاز عن غيره وما يكون كذلك فلا يكون نفيا صرفا اذ النفي الصرف لا يوصف بشيء والجواب انهم ان ارادوا ان المتصور متميز عن غيره في الخارج فلا نم انه كذلك وان ارادوا انه متميز في نفسه فلا يلزم تميزه في الخارج لما علم من تغاير النفس والخارج وان ارادوا انه متميز في العقل سلمنا لكن لا يلزم منه ان يكون ثابتا في العقل لا في الخارج ولا نزاع فيه وايضا هذا الدليل منقوض بالممتنعات فانها ايضا متصورة ومتميزة ولا ثبوت لها بالاتفاق وذلك لانا نتصور اجتماع النقيضين ونميزه عن غيره مع عدم الثبوت الثاني المعدومات متميزة في انفسها اذ طلوع الشمس غدا ممتاز عن غروبها غدا في نفس الامر سواء تصورهما او لا وكل متميز ثابت كما مر فيلزم ان المعدوم ثابت والجواب سلمنا انها في انفسها متمايزة لكن لا نم تمايزها في الخارج وقد عرف الفرق بين حكم الانفس والخارج فتمايزها انما يكون بالنظر الى انفسها او بحسب الذهن وذلك لا يوجب ثبوتها في الخارج وايضا اجتماع الضدين في نفسه ممتاز عن غيره مع عدم الثبوت الثالث السواد سواد حالة العدم اذ لو لم يكن

سواداً الا عند الوجود لكان كونه سواداً بالغير فلو فرضنا ارتفاع ذلك الغير يلزم ان لا يبقى
السواد الموجود سواداً وانه محال وهذه الحجة اخذوها من الفلاسفة لانهم احتجوا بها على ان
الماهيات غير مجعولة والجواب لا نم ان السواد الموجود على تقدير ارتفاع فاعل السوادية
يبقى موجوداً حتى يلزم المحال لم لا يجوز انه كما تنتفي السوادية ينتفي الوجود على انا نبين فيما بعد ان
فاعل الوجود لا بد وان يكون جاعل الماهية الرابع المعدوم موصوف بالعدم فيكون متميزاً
والا امتنع اتصافه بصفة والجواب لا نم ان الوصف السلبي يقتضي التميز بل هو مناف للتميز وايضاً
هذا منقوض بالممتنعات لان ما ذكرتم آت فيها بعينه الخامس الامكان ثبوتي لانه نقيض
الامتناع العدمي فيكون الموصوف به ثابتاً والمعدوم الممكن موصوف به والجواب لا نم ان الامكان
نقيض الامتناع لانهما يرتفعان عند الوجوب ولئن سلم لكن نبين عن قريب ان نقيض العدمي
لا يجب ان يكون وجودياً ثم طائفة من المتأخرين زعموا ان الشيئية انما تعرض مع الوجود الخارجي
فقط ولعلهم انما بنوا هذا على انكار الوجود الذهني وقد عرف فساد هذا الرأي وايضاً يبطل زعمهم
ما ورد في التنزيل مثل قوله تع انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون سمى المعدوم شيئاً فان
قلت لم لا يجوز ان يكون اطلاق الشيء عليه باعتبار زمان وجوده قلت ان كان الاطلاق
حالة العدم باعتبار ما يؤول اليه كان مجازاً والاصل عدمه وان كان بالنسبة الى زمان وجوده فلا يصح
عود الضمير في قوله تع ان نقول له كن فيكون اليه اذ لا يقال له في زمان وجوده كن لامتناع حصول
الحاصل وانما يقال في زمان عدمه ومثل ذلك قوله تع ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء
الله وكذا قوله تع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وما ههنا بمعنى شيء اتفاقاً وقوله تع وان تبدوا ما في انفسكم
او تخفوه يحاسبكم به الله وجاء في الصحيح عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان الله تع تجاوز عن امتي ما وسوست به صدورها ما لم تعمل او تتكلم وايضاً لو اختص اسم الشيء
بالموجود الخارجي لكان قوله تع والله بكل شيء عليم مختصاً بالموجودات تعالى الله عنه وكذا قوله تع والله
على كل شيء قدير على ان امثال هذه وردت في معرض المدح والتعظيم واللائق بهذا المحل ذكر ما هو اقصى
في الدلالة على الكمال وافضى الى معرفة الجلال والا لكان لغواً او شبهها كقول القائل اني قادر على بعض
نفسه وبذل جهده ويوجه بيان غاية عظمته ونهاية كبريائه لا سيما من الحكيم العلام في الكلام الذي هو افصح الكلام

فان قلت ما ذكرتم معارض بقوله تع لزكريا عليه السلم وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً قلت ظاهر
هذا الكلام انه لم تك شيئاً في الخارج ولانه يجب الحمل على هذا توفيقاً بين الآيات ثم قوم من المتكلمين
ما فرقوا بين المعدوم والعدم فقالوا اعيان المعدومات ليست بثابتة وح يلزم ان لا يكون اعيان شركاء
الله تع ثابتة ويلزم وجودها قال الفصل الثالث الى آخر الفصل اقول اتفق اهل الحق
على جواز اعادة المعدوم وذهبت الفلاسفة ومن المعتزلة ابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
الى امتناعها اما انكار الفلاسفة فظاهر لانكارهم الحشر واما انكار ابي الحسين ومحمود فلانهما ذهبا
الى انكار العود كما ذهبت الفلاسفة لكنهما اقرا بالحشر على اعتقاد ان الموجود اذا عدم تفرقت
ذاته المخصوصة متفرقة كما هو مذهب المعتزلة فعند الحشر يعطيها الله تع الوجود وههنا يجب تحرير
المبحث وتعيين محل النزاع فنقول مرادهم بامتناع العود ان كان الامتناع بالغير فارتفع
النزاع لان الدعوى في هذا الموضع انه ممكن بحسب الذات فيرد الا انه ممتنع بالغير فقد سلم انه ممكن
بالذات لان الامتناع بالغير انما يكون حيث يكون الامكان بالذات متحققاً وان كان مرادهم انه لا
لذات الممكن وهو الظاهر من كلامهم فالحق بطلانه وانما قلنا انه الظاهر من كلامهم لان اطلاق
الامتناع والوجوب يشعر بالذاتي اذ المطلق ينصرف الى الكامل ولانهم التزموا المحال من نفس العود
والممكن لذاته لا يستلزم المحال فان قلت كيف يقال ان الاعراض التي وجدت وقتاً انه ممتنع بالذات
قلت انهم يقولون ان وجوده الثاني ممتنع كما صرحوا في الشبهة فجاز ان يجوزوا الاول ويحيلوا
الثاني واما قلنا ان الحق بطلانه لانه لو وجد ثم عدم يكون قابلاً للوجود والا لما وجد لان ما لا يكون
قابلاً للوجود يكون ممتنعاً والممتنع لا يوجد والقابلية لا تنفك عن الماهية والا يلزم انقلاب الممكن
ممتنعاً والانقلاب محال فيلزم ان يكون قابلاً للعود فان قلت سلمنا انه قابل للوجود من
حيث هو الوجود اما انه لا نم قابل للوجود ثانياً فان الوجود ثانياً اخص من مطلق الوجود
وقابلية الاعم لا توجب قابلية الاخص كما ان الانسان قابل للنامي وليس بقابل للفرسية
فجاز ان يكون قابلاً لمطلق الوجود دون الوجود الثاني قلت اذا ثبت انه قابل للوجود
من حيث هو يلزم ان يكون قابلاً في جميع الاوقات فح لو فرضنا انه لم يكن موجوداً اولاً لكانت
هذه القابلية ثابتة دائماً فوجوده الاول اما ان افاد زيادة استعداد لقبول الوجود الثاني

اولم يبق فان اعاده تقتضا العود اهون وان لم يبق فلا ينقص عما هو عليه بالذات من
قابلية الوجود في جميع الاوقات لامتناع الانقلاب والحق ان حصول الوجود الاول يقتضي زيادة
استعداد لانه حين اكتسب به صفة يقتضي زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا وهو الانفاق بقوة
بالفعل لان المقبول اذا حصل للقابل مرة صار القابل اقبل له فانتفاء به اسهل ولو حصل ثانيا
يصير اشد قبولا له الى ان يصير ملكة وهذا ضروري ظاهر ولعل هذا هو المراد بقوله تعالى وهو اهون
عليه ولله المثل الاعلى اي مثال اعلى واقوى من الجنس وبه خلق السموات والارض احتج من
ذهب الى امتناع العود بوجوه الاول انه اذا عدم لم يبق هو هو وما كان كذلك امتنع الحكم عليه
بصحة العود اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلانه حين لم يبق هو هو لم يمتنع الحكم عليه لان الحكم انما
يكون على هو هو وعارضه الامام في الملخص بانه اما ان يصح الحكم عليه اولا يصح والثاني باطل لان
قولنا لا يصح الحكم عليه حكم ايضا فيلزم التناقض واذا صح الحكم عليه فاما ان يكون عوده ممتنعا او
واجبا او جائزا والاول باطل لان ذلك الامتناع ان كان لما هو هو لزم ان يكون وجوده محالا
مطلقا فامتنع دخوله في الوجود وقد دخل هذا خلف وان لم يكن لما هو هو بل لغيره كان هو لما هو
قابلا للعود وهو المطلوب والثالثان الباقيان فالمطلوب منهما ظاهر وفيه نظر اذ للخصم ان
يقول نفي انه لا حكم عليه بالوجود فلو صح الحكم بالعدم لما لزم التناقض قطعا لان ذلك انما يلزم
ان كان لما هو هو لزم ان يكون وجوده محالا مطلقا فلهم ان يقولوا لا نم امتناعه مطلقا بل يمتنع
الوجود الثاني وهو يحتاج الى الجواب المذكور وما ذكر في الكتاب تلخيص دليله وجوابه دليلهم
انه لا الحكم على الموجود في الذهن بانه يصح ان يعاد في الخارج لا على المعدوم المطلق كما كان قبل
وجوده الاول فانه كان صادقا عليه انه يصح ان يوجد فكذا هنهنا والعجب انه غير مع هذا الظهور
فهم غفلوا عنه ولعلهم تغافلوا الثاني لو اعيد لوجب ان يعاد جميع الخواص التي كان بها هو هو
والا لما كان المعاد هو بل غيره لان الشخص انما يكون هو هو بخواصه ومن خواصه وقته الذي وجد فيه
واذا اعيد مع وقته فقد اعيد وهو في وقته بعينه فيكون مبتدأ من حيث انه معاد او نقاس لا
يكون معادا الان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان وهنا وجد في وقته الاول والجواب لا نم ان
الوقت من الخواص التي يكون التشخص بها هو هو لان التشخص لو اقل عمره الى آخره يكون هو هو تعالى

كل جزء من اجزائه زمان عمره ولو فرض انه عاش بعد زوال الجميع لكان ايضا هو فعلم انه لا مدخل
للزمان في هويته ولئن سلمنا لكن لا نم انه مبتدأ من حيث انه معاد وانما يكون مبتدأ ان لو كان
ذلك الوجود هو وجوده الاول ولا نم ان المعاد هو الذي وجد في وقت ثان بل الذي وجد ثانيا سواء
وجد في وقت آخر او في وقته الاول بان يكون هو ووقته معادين الثالث لو امكن عوده بعد ما عدم
لامكن عود مثله معه لان حكم الامثال واحد فيما يجوز وما لا يجوز لكن هذا محال لانه لو اعيد هو مع مثله
لما كانا متمايزين لتساويهما في جميع الجهات والا لما كانا مثلين فيلزم عدم الامتياز بين الاثنين وهو
محال والجواب ان المثل انما يقال لما يساوي في الماهية لا في جميع الوجوه فان ارادوا بالمثل
ذلك فلا نم انه لو اعيد مثله لما بقي الامتياز فان زيدا مثل عمرو وبهذا المعنى مع كون الامتياز وان
ارادوا ما يساوي في جميع الوجوه فلا نم انه ممكن في نفس الامر وايضا لو صح هذا يلزم ان لا يكون الوجود
الاول ايضا ممكنا وبعضهم لما عجز عن افادة البرهان على امتناع العود ذهب الى دعوى الضرورة كالشيخ
علي بن سينا وغيره من المتاخرين والجواب منع كونه ضروريا وكيف يكون ضروريا وقد بينا جوازه
والنبي مع جواز النقيض لا يكون ضروريا وتشريدهم من المتاخرين لما تنبهوا بزيادة ترجيحهم وركاكة
ادلتهم التجاوزوا الى تخصيص الدعوى زاعمين ان هذا يجيئهم فاذا هو كاشف عن ضعفهم ومجاوز
سقطاتهم فقالوا الدعوى ان المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه وهذا ممتنع عليه مذهوب اليه
فان بعض العوارض لا مدخل له في هوية الشخص مثل القدر المعين والوقت المعين والوضع المعين
وانما الزيف فاذا لم يكن لما ضر ولذا صرحوا بان الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر حتى
ان نفع النزاع بل نصحح دعاويهم بتجويز العود مع بعض العوارض وهو المدعى قال النصل
الرابع الى قوله ويعبر البحث لفظيا اقول اتفق المحققون على انه لا واسطة بين الموجود
والمعدوم اي كل ما فرض فهو اما موجود او معدوم وقالت المعتزلة انها متحققة وسموها بالحال
وقالوا انها ثابتة اي متقررة كما ذهبوا اليه اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا
معدوما وعرفوها بانها صفة لموجود ليست بموجودة ولا معدومة ووافقهم القاضي ابو بكر
والامام الجويني من اصحاب الشافعي رحمهم الله في ثبوتها اذا ما علم من انتفيه في التعريف واحتجوا
على ثبوت الحال بوجهين الاول الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم م

والاول والثاني باطل فتعين الثالث وهو المطلوب اما الاول فلانه لو كان للوجود
وجود يلزم ان يكون لذلك الوجود وجود آخر ويتسلسل واما الثاني فيستحيل ان يكون الوجود
موصوفا بنقيضه فلا يكون معدوما فان قلت هذا منقوض بوجود المعدوم فانه معدوم
قطعا قلت لا منشأ في وجود الموجود والجواب لم لا يجوز ان يكون وجود الوجود عينه
لانه هو عين المتحقق لا يحتاج في تحققه الى تحقق آخر الثاني السواد والبياض يشتركان في
اللونية ويتخالفان بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص فاللونية
تخالف السوادية والبياضية فهما اما موجودان او معدومان او لا موجودان ولا معدومان
والاول والثاني محال فتعين الثالث وهو المدعى اما الاول فلانهما لو كانا موجودين يلزم
قيام العرض بالعرض لان اللونية عرض وهي قائمة بالسواد والبياض لاتصاف السواد
والبياض باللون وقيام العرض بالعرض محال كما يجيء واما الثاني فكذلك لانا نعلم ضرورة
انهما ليسا بمعدومين وكذا عالمية الله تعالى مشاركة لعالميتنا في مطلق العالمية ولا شك ان عالميته
تعالى مخالفة لعالميتنا وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص ولا يكونان موجودين ولا معدومين
كما مر فيكون عالمية الله تعالى لا موجودة ولا معدومة وكذلك يتبينوا في القادرية والواجبية والجسمية
وغير ذلك والجواب لا نم امتناع قيام العرض بالعرض فان السرعة والبطوء قائمان بالحركة
اذ لا يتصف الجسم بهما بل الموصوف بهما انما هو الحركة مع انهما والحركة اعراض وسيجيء هذا البحث
مفصلا والجواب المبطل لمذهبهم بالكلية بحيث لا يخفى على احد بطلانه ان نقول العدم هو
عين انتفاء الوجود عقلا وعرفا ولغة فهم ان ارادوا بالعدم هذا المعنى فكل ما لا يكون موجودا
يكون معدوما بالضرورة وكل ما لا يكون معدوما يكون موجودا فهم سلموا ان الحال ليس بمعدوم
فهذا عين تسليم انها موجودة وان ارادوا به معنى آخر فقد سلموا انه لا واسطة بين مفهوم الوجود
والعدم في نفس الامر ويكون النزاع في الاسم الذي وضعوه في معارضة من قال انه لا واسطة واخذ
العدم بالمعنى المذكور فصار النزاع لفظيا على ان معارضتهم اياهم واجلتهم دالة على انهم وافقوهم
في تفسير الوجود والعدم والا فلا وجه للمعارضة وقد ظهر فساد رأيهم بالكلية قال خاتمة
الى آخر الفصل اقول معرفة الوجودي والعدمي من جملة ما يجب صرف العناية اليها اذ

19

اعلم ان الوجودي مشترك بين معنيين الموجود في الخارج وما لا يكون العدم جزءا
من مفهومه والعدمي ما يقابله باحد المعنيين والحقيقي ما يكون بحقيقته في نفس الامر
والاعتباري ما يكون من مخترعات العقل

كثير من المباحث العقلية يبنى عليهما وليس في كتب اهل العلم ما يتوضح لك فنقول قد عرفت مما
سلف ان الوجود هو الكون والعدم انتفاؤه فالموجود ما له الكون والمعدوم ما ليس له الكون
اما الوجودي والعدمي فقد تحير فيه اكثر اهل العلم فتارة ما فرقوا بين الموجود والوجودي وبين المعدوم
والعدمي حتى انهم لم يفرقوا بين المفهوم والعدم مع غاية ظهور الفرق وتارة ما فرقوا بين الوجودي والحقيقي
والعدمي والاعتباري ومن تتبع كتبهم يعرف هذا فاعلم ان الوجودي ما ليس في نفس حقيقته
ومفهومه نفي شيء كالبصر والضوء فانه ليس في مفهومهما بحسب العقل واللغة نفي شيء اصلا فان البصر
موقوف ادراك الاشياء المرئية والضوء كيفية محسوسة منبسطة على الاجسام يدرك بواسطتها
الاجسام والعدمي ما يكون في نفس مفهومه نفي شيء كالعمى والظلمة فان العمى عقلا وعرفا هو عدم البصر عما
من شانه البصر والظلمة عدم الضوء فان قلت الضوء كما هو محسوس منبسط فكذا الظلمة ايضا محسوسة
ترى منبسطة على الاجسام فلم كان الضوء وجوديا والظلمة عدمية قلت لا فرق بين من يكون
في الظلمة الشديدة مفتوح العين وبين من يغمض العين فيها فيما يظهر انه يدرك وما يظهر عند الاغماض
عدمي ضرورة فكذا عند عدم الاغماض ولا عبرة باللفظ في الوجودي والعدمي فان اللفظ قد يكون
مجردا عن علامة النفي مثل لا وليس ويكون المعنى عدميا كالعدم والنفي وقد يكون اللفظ مشتملا على
علامة النفي والمعنى وجودي كاللا اعمى فان معناه الوجود ثم العدمي قد يكون نفيا مجردا عن الوجود
اما واحدا كالعدم او اكثر كالامكان الخاص فانه من عدميين سلب الضرورة عن جانب الوجود وسلب
الضرورة عن جانب العدم وقد يكون مركبا من وجودي وعدمي كالعمى فانه ليس عدم البصر فقط والا
لصح اطلاق العمى على الجمادات بل عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا فعدم البصر عدمي وعما من شانه
البصر وجودي فان قلت قد ذكرتم فيما مضى ان النفي معنى ذو اضافة فكيف يكون مجردا قلت
نعني نفيا مجردا عن وجودي زائد على معنى النفي كما في العمى لا مطلقا وكذلك العجز عدم القدرة عما
من شانه القدرة والجهل عدم العلم عما من شانه العلم والسكوت عدم التكلم عما من شانه التكلم وامثال
هذه كثيرة واذا عرفت ان العدمي قد يكون مركبا من عدمي ووجودي فيتفرع عليه بحثان الاول لا
يلزم من كون الشيء عدميا صدقه على المعدوم لان النفي الوجودي يمتنع صدقه عليه وقد اشتهر بين اكثر
اهل العلم ان كل وصف عدمي جاز ان يصدق على المعدوم كما سيرد عليك الثاني لا يلزم ان يكون

نقيض العدمي وجوديا لجواز انتفاء العدمي بانتفاء النقيض الوجودي كالعمى فانه جاز ان يكون ينتفي بانتفاء ما من شانه البصر فيكون الانتفاء بعدميين فيكون عدميا اذ ليس هناك غيرهما وكثير من اهل التحصيل ذهب الى ان نقيض العدمي وجودي كما سياتي فان قلت سلمنا ان الانتفاء يكون مع العدميين لكن كيف يلزم ان يكون الانتفاء عدميا قلت المراد بالعدمي ان يكون حاصله عدميا وكذا بالوجودي كعدم العدم فانه بعينه حاصله وهو الوجود ثم الوجودي لا بد وان يكون نقيضه عدميا لان نقيضه انتفاؤه وانتفاء الوجودي عدم ثم ذلك العدمي جاز ان يكون نفيا محضا بالتفسير الذي مر ذكره وجاز ان يكون مركبا كعدم اجتماع الشيئين في مكان او زمان والصفاتية جاز ان يكون بعدم احدهما او بعدمهما **المبحث الثالث** في الماهية الى اخر الفصل

اقول هذا الفصل مشتمل على تعريف الحقيقة والالفاظ المستعملة في الحقيقة بجهاتها فنقول كل شيء فرض كليا كالانسان او جزئيا كزيد مثلا فله حقيقة هو بها هو وهذا اشارة الى تعريف الحقيقة لان العقلاء اتفقوا على ان حقيقة الشيء ما به الشيء هو هو كالانسان مثلا فان حقيقته الحيوان الناطق اذ الانسان بذلك انسان حتى لو فرض انتفاؤه لما كان انسانا ثم الشيء ان كان كليا يسمى حقيقته ماهية وان كان جزئيا هوية فيقال ماهية الانسان وهوية زيد ثم كل حقيقة فرضت كلية كانت او جزئية فلا خفاء ان نفسها معنى مغاير لكل ما يلحقها لازما كان لها او مفارقا عنها وجوديا كان او عدميا واذا اخذت نفسها مع شيء آخر كان معنى آخر فنفس الحقيقة مع قطع النظر عن كل ما يلحقها سواء كان منها او لا يقال لها الحقيقة من حيث هي واذا اخذت مع شيء آخر فيقال لها الحقيقة من حيث كذا فالحقيقة من حيث هي ليست الا تلك الحقيقة فقط وان كان معها اشياء كحقيقة الحيوان مثلا من حيث هي جسم نام حساس متحرك بالارادة فقط فهي من تلك الحيثية ليست بموجودة ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ولا خارجية ولا ذهنية لا على معنى انها اذا اخذت من تلك الحيثية لا يكون معها شيء من هذه المعاني فان ذلك محال بل على معنى ان شيئا منها ح لا يكون نفسها ولا داخلا فيها واذا اخذت حقيقة الحيوان مع الموجودية مثلا كانت حقيقة الحيوان من حيث انها موجودة لا من حيث هي ويقال للماهية من حيث هي الماهية لا بشرط شيء اذ لم يشترط معها شيء لا بالنفي ولا بالاثبات ولو شرط ان لا يكون معها شيء يقال لها الماهية بشرط لا شيء وهي الماهية المجردة

فان قلت اذا شرط ان لا يكون معها شيء فقد جعل معها شيء وهو ان لا يكون معها شيء قلت لا ان شرط لا شيء انما يتحقق ان لو كان كذا ثم الماهية من حيث هي وهي الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج وان كان معها العرضي لانها من حيث هي بالمعنى المذكور اي نفس الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلحقها وجوديا كان او عدميا جزء للماهيات الموجودة اذ نفس الحيوان مثلا جزء للحيوانات قطعا وجزء الموجود موجود واما الماهية بشرط لا شيء فليست بموجودة في الخارج ولا في الذهن لان الوجود شرط زائد على الماهية ونقل عن افلاطون انه لا بد لكل طبيعة نوعية من وجود شخص مجرد عن كل العوارض وفيه تناقض لانه متى كان موجودا يكون هو الموجود فلا يكون مجردا عن جميع العوارض الا ان يريد انه مجرد عما سوى الوجود وحكوا عنه انه احتج على ذلك بانه لا شك في وجود انسان حقيقي كهذا الانسان وهو انسان مقيد فالانسان الذي هو جزء موجود ضرورة والانسان مشترك بين الاشخاص المختلفة المحسوسة فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا فيه بين اشخاص ذوات اعراض مختلفة ولا شك ان الانسان المجرد لا يفسد عند فساد هذه الاشخاص المحسوسة فلا بد من ثبوت انسان مجرد عن كل العوارض وجوابه انا لا نسلم انه يكون موجودا في الخارج لمنع ان يكون مشتركا لامتناع كون الموجود الواحد في آن واحد في متحيزات فالموجود في المتعددات يمتنع ان يكون مشتركا بل يكون فردا معينا لاختصاصه بوجود خاص وهذا وغيره وانما المشترك هو الحقيقة المعقولة المجردة عن الوجود الخارجي وعن توابعه من الكيف والكم والاين والوضع وغير ذلك وعارضه ارسطو بان ذلك المجرد المشترك فيه بين الاشخاص اما ان يكون واحدا بعينه او واحدا بالحقيقة فان كان الاول يلزم ان تشترك الاشخاص في صفات ذلك المعين فما علمه زيد علمه عمرو وهو محال وان كان الثاني يلزم ان يكون كل انسان مجردا لان الام الطبيعة الواحدة في الاستغناء عن المادة والحاجة اليها يجب ان يكون مطردا في جميع الاشخاص ولانا قد دللنا على ان ما لا يكون نوعه في شخصه لا يتعدد يكون تشخصه بالمادة واعترض الامام على قوله ان الطبيعة الواحدة مشتركة في الاستغناء عن القابل والحاجة اليه بانه منقوض بالوجود فانه في الواجب مستغن عن القابل وهذا الممكن محتاج على قولهم بل بالاجناس مع الفصول فان الحيوان في الانسان محتاج الى الناطق وفي غير الانسان يستغني عنه ويحتاج الى الفصول الاخرى مع ان طبيعة

الماهية لا يجوز ان تكون علة لتشخص افرادها لانه تقتضي الطبيعة واحد فيلزم ان تكون الواحد واحدا فيلزم انحصار النوع في شخص

الحيوان واجب وما قال ثانيا ان ما لا يكون نوعه في شخصه لابد وان يكون تشخصه بالمادة مبني على الاول فهو
ايضا فاسد فلهم ان يقولوا ان الوجود ليس طبيعة واحدة في الجميع فانه مقول على التشكيك ولا نسلم ان طبيعة
الحيوان محتاجة الى شيء من الفصول المعينة بل تحتاج الى فصل ما فاذا وجد فصل معين وجد الجنس لا على انه
محتاج الى ذلك الفصل من حيث انه معين بل من حيث انه فصل ما ولا نسلم ان الله مبني على الاول ويجي هذا هذه
من اصولهم وقواعدهم فلهم ان يمنعوا بناء عليها **قال** الفصل في اقسام الماهية الى اخر الفصل **اقول**
الماهية اما بسيطة وهي التي لا يلتئم حقيقتها من شيئين مختلفين كالواجب والوجود او مركبة وهي التي تكون
كذلك وكل من البسيطة والمركبة اما حقيقية او اعتبارية والاعتبارية اما وجودية او عدمية فهذه ستة اقسام
البسيط الحقيقي والمركب الحقيقي والبسيط الاعتباري الوجودي والاعتباري العدمي والمركب الاعتباري
الوجودي والاعتباري العدمي وقد مر في فصل تمييز الوجودي عن العدمي كيفية بساطة العدمي وانما قسم
الاعتباري الى الوجودي والعدمي دون الحقيقي لان الحقيقي لا يكون الا وجوديا لان الوجوديات امور
محصلة في انفسها فجاز ان يكون بينها التئام حقيقي بخلاف العدميات فانها غير محصلة في انفسها ولا التئام
لها مع الغير الا بالفرض والتقدير لان الشيء لا يجتمع مع الغير اجتماعا يحصل الالتئام ثم الحقيقي ما يكون بحسب نفس
الامر اي لا يكون فيه شائبة الفرض والتقدير والاعتباري ما يكون بفرض العقل وتنويعه الى الوجودي والعدمي
قد مر اما البسيط الحقيقي فكالوجود فان الوجود اذا لم يكن جنسا ولا فصلا ولم يجعل الكيف جنسا وكذا النقطة
والبسيط الاعتباري فكوجود الوجود فان العقل قد يقيس الى سائر الاشياء في زيادة الوجود لكن بعد
النظر يعرف ان وجوده عينه لا زائد عليه حقيقته بمعنى التحقق والثبوت لا يحتاج الى شيء ولابد بعد الحصول للماهية
وذلك لان العرض انما يتحقق بوجودين وجوده في نفسه ووجوده لغيره والوجود لا يحتاج في الاول الى
زائد لاستغنائه عن غيره بذاته ويحتاج في الثاني ولانه لو كان للوجود وجود يلزم التسلسل وكذا كل صفة مفهومها
عين مفهوم الموصوف كحصول الحصول ولزوم اللزوم ووجوب الوجوب وقدم القدم وحدوث الحدوث
وحلول الحلول وما جرى هذا المجرى وهذا اصل يفيد المتنبه في كثير من المواضع الصعبة واما المركب الحقيقي
فكالبدن المركب من العناصر والبيت من الاجزاء والاعتباري فكالمركب من الجنس والفصل مثل الحيوان الناطق
فان العقل يسبق الى ان الجنس والفصل موجودان متباينا الذات كالسقف والجدار في البيت التام
منها النوع وليس في الخارج كذلك والا لما صدق شيء منهما على النوع كما لا يصدق شيء منهما من السقف والجدار

قوله كما في سائر الحقائق الخ
وهو الاجتماع الذي
تعتبره العقل

على البيت بل ذاتها وذات النوع واحدة فان الشيء الذي هو الحيوان هو بعينه الناطق والانسان
وانما تختلف جنسا وفصلا ونوعا بجهات فان تلك الذات من حيث انها جسم نام حساس متحرك بالارادة
حيوان ومن حيث انها مدركة للمعاني الكلية موصوفة بالكلام النفسي ناطق وباعتبارهما جميعا انسان وتحقيق
هذا الموضع سيتلى عليك في الفصل الثاني مفصلا اعلم ان التركيب الذي بين الجنس والفصل حقيقي من
وجه وهو ان يحصل من حيث هو ذلك تحصل حقيقة في نفس الامر متميزة عن غيرها مخصوصة بخواص ولوازم
وليس المراد بالتركيب الحقيقي سوى هذا لكنه ليس بتركيب في رأي اهل العرف لانهم انما فهموا وانما فهم المعروف
بل المفهوم عندهم التركيب من الاشياء المتباينة الذات كما في تركيب البيت فالاعتباري بالمعنى في التركيب
المتعارف الذي هو المتباينة فلهذا قال في الكتاب حيث جعله اعتباريا يسبق العقل الى ان الجنس والفصل هو
التام منهما النوع ولكون هذا التركيب حقيقيا اذا فرض من الموصوف والصفة اللذين ليس بينهما تركيب
يوجب تحقق حقيقة ذي خواص ولوازم حاصلة من التركيب كما في سائر الحقائق مثلا يعرض من الحيوان والابيض
يسمى اعتباريا مطلقا اذ ليس فيه شيء من التركيبين وقد يعرض التركيب بين امرين متباينين كزيد وعمرو حيث
يصيران موترين في شيء فاعلين لفعل مجتمعين على امر فيعرف من هذه الابحاث ان الشيء الواحد قد يكون حقيقيا
وقد يكون اعتباريا كالوجود لما عرفت ان وجود الاشياء المحققة في الخارج حقيقي ووجود الوجود اعتباري
وكالتركيب فانه قد يكون حقيقيا كما في الواحد النوعي وقد يكون اعتباريا كما في التركيبات الاعتبارية
فان تركيبها ووحدتها باعتبار العقل تنبيه الاعتباري قد يكون بمحض الفرض فان كان جلسا
مكونة كاذبا لكون الخمسة زوجا وان كان تصور الكون مخترعا عقليا لمفهوم الممتنعات في الكليات وقد يكون
اركانهم متحققة في الخارج اجماعا كالمعية فانها عبارة عن كون الشيئين في حالة واحدة وح يكون الا
في تركيبهما وجعلهما شيئا واحدا او لا معا ونوع الاعتبار في الجمع والتركيب كالمتقدم زمانا فانه كون شيء قبل
كون شيء آخر معه وقد يكون الاعتباري بحسب النفس الاشياء فقط ويعتبره العقل ثابتا لها في الخارج
كذلك وقد عرف تحقق هذا في تحقق نفس الامر لكون الشيء ملزوما ولازما وعلة ومعلولا وشرطا ومشروطا
ومنافيا والنسب بينها كالملازمة والعلية والمعلولية والامتناع والامكان الموجبة والرجحان
والحاجة والغناء وما يجري مجرى هذا اذا لم يكن هذه الاشياء موجودة في الخارج وقد سبقت
الاشارة اليها في تحقيق نفس الامر وهذه اي تحقيقها وجعلها دستورا اشهل عليهم ان اطلاع

قوله يسمى هذا او يسمى حقيقة
في نفس الامر متحقق الراسخ
قوله من الاشيا المتباينة الذات
والجنس والفصل ليستا متباينتا الذات

قوله لكنه ليس بتركيب
اي لكن التركيب الذي
بين الجنس والفصل

قوله من الكلام النفسي هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة وغير كلام النفس كالعلم فانه ليس بكلام النفس فانه لا يشترط في كلام النفس قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد الخطاب

على اسرار الحكمة والله الموفق **قال** الفصل الثالث في اجزاء الماهية الى قوله في نفس الامر **اقول** هذا الفصل يشتمل على تحقيق الامر في تحقيق اجزاء الماهية والثاني فيما يتبعها الاول نقول اجزاء الماهية قسمان ما يكون محمولا كالجنس والفصل وما لا يكون كاجزاء البيت واجزاء العدد وليس في كتب القوم تحقيق لذلك وتحقيق ذلك ان المركب على قسمين لكل منهما تركيب خاص يوجب ان يكون احد القسمين ان يكون اجزاؤه محمولة والاخر ان يكون غير محمولة وذلك لان المركب اذا كان عبارة عن شئ مجتمع من عدة موجودات مختلفة الوجود والذات كالبيت والعشرة والمعاجين وغيرها ومما التركيب الحقيقي المتعارف عند اهل العرف فيمتنع حمل تلك الاجزاء عليه فلا يقال البيت سقف والعشرة واحد والسكنجبين خل اذ يمتنع ان يقال ان هذا الشئ المجتمع من عدة الموجودات المختلفة هو واحد منها واذا كان عبارة عن شئ موصوف بعدة معان كالانسان مثلا فانه عبارة عن شئ هو جوهر ذو ابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق فيصدق كل منها عليه بالضرورة وكيفيته ذلك ان الشئ اذا حصلت له معان مستتبعة لخواص حسية كالنبات او معنوية كالحيوانات والنباتات والمعادن فيحصل من تلك المعاني والخواص مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يعتبر باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة ممتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية الى المركب من الاجزاء المحمولة سوى ان يكون شئ مخصوص له معان مخصوصة تتبعها صفات لا توجد بدون تلك المعاني كالمفهومات المتنوعة من الذاتيات والتابعة مخصوصة كانت او لا من العرضيات كما يحصل لمادة الانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وقد استتبعت معاني اخرى كالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصارت بها جوهرا جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات وصارت متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وهذا التحقيق عرفنا معرفة الذاتيات والعرضيات فهي من اسرار الحكمة وليس في كتب القوم هذا التعريف سواء جعل واعرف مما ذكروا في تعريف الذاتي لان احسن ما قالوا في تعريفه ان الذي لو توهم ارتفاعه عن الشئ لما بقيت ماهية ذلك الشئ وان الذي يكون تصوره سابقا على تصور ماهية الشئ وكل منهما بالحقيقة موقوف على معرفة الماهية الموقوفة على معرفة الذاتي لانه لو لم تعرف الماهية كيف تعرف ما ذكروا **قال** قلت هذا الاصل الذي اصلتم يوجب ان يكون الحيوان جسما متغذيا ناميا والنامي والحساس والمتحرك بالارادة من العرضيات لان النامي نوع للمتغذي والحساس المتحرك بالارادة للحي قلت

النامي بالحقيقة هو المتغذي الذي له قوة النمو اذ النمو هو ازدياد مقدار الجسم باتصال جسم آخر غذائي معه في الاقطار على نسبة طبيعية كما يجئ وهذا لا ينفك الا وان يكون متغذيا وهذا ظاهر والحي ليس شأنه نوع الجنس كالحساس فان شئ له قوة الحس وهو ادنى في درجة الذاتيات فلا يكون الحساس بهذا المعنى تابعا لو بل اسمي بالفعل وذلك عرض وكذا حكم المتحرك بالارادة ثم الحي من توابع الوجود ومعلوم ان الوجود وما يتبعه والعدم وما يتبعه خارج عن حقيقة الشئ واعلم ان المراد بهذه المحمولات ذاتيات كانت او عرضيات ليس ان يكون كذلك دائما بل ما يكون له قوة ذلك فالحساس ما له قوة الحس سواء كان دائما او لا دائما وكذا النامي والمراد بالنطق ادراك المعاني الكلية لا الكلام اللفظي وعند تم النامي والحس والحركة والنطق ليست من الذاتيات اذ الانسان ليس عبارة عنها بل عن محمولاتها التي لها قوة تلك كما عرفت واذا عرفت هذه الاصول فنقول علم منها ان اجزاء هذه الماهية وان كانت متميزة بحسب المفهوم والوجود العقلي لكن لا يكون متميزة بحسب الوجود الخارجي بان يكون كل واحد منها موجودا مستقل الذات لما عرفت ان كلها بالحقيقة موجود واحد يكون ذاتيا واحدا فعلم تحقيق قول الاوائل من الحكماء ان اجزاء الماهية قد لا تكون متميزة في الوجود الخارجي اي لا تكون موجودات متخالفة الذوات والوجود وزعم الامام ان تركب الانسان من القسم الذي اجزاؤه متميزة بحسب الوجود الخارجي فقال في الملخص اجزاء الماهية قد يكون متميزة بحسب الوجود الخارجي في الخارج مثل النفس والبدن اللذين هما جزءا الانسان وقد لا تتميز الا في الذهن مثل السواد فان جنسيته لا يتميز عن فصله في الخارج وتابعه في ذلك طائفة من المتأخرين وفساده ا[illegible] لان تركيب الانسان لو كان من النفس والبدن وهما مختلفا الذات والوجود فلا يصدق شئ منهما عليه فلا يصدق عليه انه الحيوان الناطق مع انهم وغيرهم ايضا صرحوا ان الانسان هو الحيوان الناطق ومما يجب ان نعلم ليعرف حقيقة حال الاجزاء المحمولة ويسقط ما يختلج في الخواطر من الشبهة فنقول الاجزاء المحمولة متحدة بالذات متغايرة بالماهيات والمراد بالذات هنا ما يصدق عليه الشئ فاتحاد الذات ان يكون ما يصدق عليه الاجزاء شيئا واحدا فالشئ الذي هو الجسم هو بعينه النامي الحساس المتحرك بالارادة اذ لو لم يكن كذلك لما صدق الاجزاء على الماهية ولا شك في تغايرها بالماهية فان ماهية الحيوان مغايرة لماهية الناطق ضرورة واذا كان كذلك يكون وجود الحيوان عين وجود الناطق لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين وايضا الجزء من حيث انه جزء له وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه عليه فلو حصل له ح

يكون لبعض اجزاء الماهية افتقار الى البعض الاخر لان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة هذا هو المشهور منهم وانت عرفت ان المثال لا يصحح القضية الكلية والحق انه لا يصح في المركب من الاجزاء الغير المحمولة ظاهر لان الجزء الصوري احد اجزاء المركب وهو محتاج الى باقي الاجزاء اذ لا يمكن قيامه بذاته واما في المركب من الجنس والفصل فغير واضح اللهم الا ان يقال الفصل لكونه صفة للجنس لانه صورة الحقيقة الجنسية يحتاج اليه ضرورة مثل الجسم الحساس المتحرك بالارادة يحتاج ضرورة لكونه صفة وصورة الى الجسم وهذا واضح وكذا اللون القابض للبصر فان القابض قائم باللون وكذا في كل فصل وهذا بين وقال الشيخ ابو علي بناء على ان احدهما لا يجب ان يكون علة للاخر والا استغنى كل منهما عن الاخر فلا يحصل التركيب لما علم انه لا بد من افتقار احد الاجزاء الى الاخر واذا كان احدهما علة للاخر والجنس لا يجوز ان يكون علة للفصل والا لكان مستلزما للفصل فيلزم ان يكون الجنس منحصرا في النوع وهو محال فتعين ان يكون الفصل علة للجنس وفيه نظر لانه اما ان اراد بالعلة العلة التامة او العلة كيف ما كانت تامة او غير تامة فان اراد بها العلة التامة فلا نم انه لو لم يكن شيء منهما علة للاخر لزم الاستغناء لجواز ان يكون علة ناقصة للاخر فلا يلزم الاستغناء وان اراد بها العلة كيف ما كانت فلا نم انه لو كان الجنس علة يكون مستلزما للفصل لانه انما يكون مستلزما ان لو كان علة تامة اذ العلة الناقصة كالنجار للكرسي لا يستلزم المعلول ولئن سلمنا لكن الكلام في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون الحصة علة وهي مستلزمة للفصل فلا يلزم الانحصار وايضا فيه فساد اخر وهو انه مذهب ارسطو والشيخ ومن تبعهما ان البدن شرط لحدوث النفس عن العقل الفعال كما يجيء ومرادهم بالبدن اما الجسم او الجسم النامي او الحيوان والفصل اما النفس والحصل من النفس بواسطة تعلقها بالبدن وعلى كل تقدير لو توقف الجنس على الفصل لزم الدور اما اذا كان المراد بالبدن الحيوان فيكون الفصل متوقفا عليه فلو كان علة له يلزم الدور وان كان المراد به الجسم فيكون الفصل متوقفا على الجسم والجسم متوقف على النامي لان النامي فصل له فيكون الفصل متوقفا على الجسم النامي والجسم النامي متوقف على الحساس المتحرك بالارادة لكونه فصلا له فيلزم ان يكون الفصل متوقفا على الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة لان المحتاج الى المحتاج محتاج فيلزم ان يكون الفصل متوقفا على الحيوان فلو كان علة له يلزم الدور ولو كان المراد بالبدن الجسم النامي وهو محتاج الى الحساس المتحرك بالارادة فيلزم ايضا احتياج الفصل الى الحيوان ويلزم الدور كما عرفت فان قيل يمكن ان يجاب عن سوال الحقيقة بان الحقيقة لو كانت علة للفصل لتقدمت عليه وهي انما تصير علة حصة بعد انضمام الفصل

المركب وجود آخر كان له وجودان وانه محال لكن لما اتحدت الذاتان فيظن انهما موجود واحد والحق انهما موجودان مختلفان بالذات متغايران بالماهية والوجود كما ان زيدا مثلا اذا صار كاتبا فالكاتب ان كان صادقا على زيد لكنه من حيث هو شيء آخر وجد بعد وجود زيد فوجود الكاتب من حيث هو مغاير لوجود زيد فان قلت لو كان لكل منهما وجود على حدة فهما موجودان مختلفان بالماهية والوجود وح يمتنع صدقهما على شيء واحد قلت لا نم امتناع الصدق وانما يمتنع ان لو لم يتحدا بالذات ثم التركيب الذي من الجنس والفصل باعتبار انهما موجودان الناشئ منهما النوع كما في البيت والعدد اعتباري لما علم ان حقيقة هذا النوع انه شيء صدق عليه الاجزاء انما هي مجتمع من تلك الاجزاء والعقل قد يعتبر هذا فيكون هذا فيه اعتباريا وشكك الامام بانه على تحقق الاعتبار بان الاعتبار ان طابق الخارج كان الامر خارجيا حقيقيا لا اعتباريا وان لم يطابق كان كذبا والكذب لا عبرة به قلت من الحقائق ما يختص تحققه في نفس الامر بالقوى الباطنة كالكليات مثل الجنس والفصل والخاصة وغير ذلك والمعدومات من الممكنات والممتنعات والنسب بين الكليات ومن المعروضات وبين الكليات والمعروضات كقولنا الجنس كلي واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين والمحال كالنسب صادقة بحسب النفس الموضوعات وفي الاذهان دون الخارج اذ الحكم الخارجي يستدعي وجود المحكوم عليه في الخارج فان كانت النسبة في تصوراتها واحكامها انما في الاذهان وبحسب الانفس كذلك يكون صادقة مطابقة لنفس الامر كقولنا الجنس كلي على معنى ان شيء جنس في نفسه والذهن فهو كلي فيهما وما اذا كانت النسبة انما كذلك في الخارج فلا يصدق وذلك لان الصدق والكذب انما يتعينان بالنسبة فاذا قيل الخمسة زوج وفيه فان اريد انها مركبة منهما فذلك القول صادق وان اريد انها موصوفة بهما فهو كذب فعلم ان مطابقتها وعدم مطابقتها انما تعتبر بالنسبة الى تلك القوى والانفس فعدم مطابقتها الخارج لا يوجب كذبها **قال** البحث الثاني الى جز **اقول** الجزء المحمول ان كان تمام المشترك لحقيقتين مختلفتين فهو الجنس كالحيوان فانه تمام المشترك بين الانسان والفرس وغيره كل من انواع الحيوان وان لم يكن تمام المشترك فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية كالناطق او غير مختص كالحساس المتحرك بالارادة فانه غير مختص بالانسان لوجوده في جميع انواع الحيوان اما اذا كان مختصا فمميز للنوع عن غيره ظاهر واما اذا لم يكن مختصا فايضا يكون مميزا له لانه وان كان غير مختص به لكن لا يكون جزء الجميع للحقائق بل بساطة بعضها فيتميز على البسيط جزء منه فيكون ايضا فصلا كالحساس المتحرك بالارادة يميز الانسان عن الجمادات والنباتات وقيل لانه لم

اليه فنقول الفصل انما يكون طبيعة الجنس فقط فلو كان علة للفصل يلزم ان يكون الجنس علة له نقول الحصة
فرد من الجنس متمايز عنه بصورة وطبيعة ومزاجا فعليتها لا توجب عليتنا خامسة اجزاء الماهية سواء
كان ماديا وصورته متقدمة بالوجوب على وجود الماهية في الذهن والخارج لان الجزء سواء كان زماديا او وجوديا
يتوقف وجود الكل عليه والموقوف عليه يجب ان يكون متقدما على الموقوف ولذا عدم الجزء سابق على عدم الكل
لكن يكفي فيه سبق عدم واحد من الاجزاء فانه اذا انتفى جزء واحد ينتفي الكل بخلاف في الوجود فانه ما لم يتحقق
جميع الاجزاء لم يتحقق الكل فان قلت جميع الاجزاء نفس الماهية فلو وجب تقدمها على الماهية لزم تقدم
الشيء على نفسه وهو محال قلت المراد ان وجودات الاجزاء جميعها متقدمة على مجموع الاجزاء من حيث هو
المجموع لا نه شيء واحد لا من حيث انه الاشياء لانه من وجوه بهذه الحيثية مجموع الوجودات وكل واحد
غير الكل وهذا كوجود عشرة اشياء مثلا فانه مجموع عشرة وجودات ثم المركب لا بد وان ينتهي تحليله الى البسيط
اذ لو لم ينته يلزم تركبه من اجزاء غير متناهية كل منها ايضا من اجزاء غير متناهية تكون كل منها ايضا من اجزاء غير متناهية
وعلى هذا وبطلانه يجري في باب التسلسل قال الفصل الرابع في ان الماهيات مجعولة الى قوله وهنا
حسن بديع اقول اختلفوا في ان الماهيات هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا فقال اهل التحقيق نعم
وقالت الفلاسفة والمعتزلة انها غير مجعولة وفصل بعضهم بان الحقيقة المركبة مجعولة دون البسيطة الظاهر
ان هذا النزاع انما نشأ من عدم تحرير المبحث فلعله اذا حرر ارتفع النزاع او يتضح ما هو الحق فنقول
وبالله التوفيق ان المراد بجعل الماهية ان المؤثر عند الايجاد يجعل الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج
بان يؤلف اجزاءها او يعطي صورتها لمادتها وبعبارة اجلى انه عند الايجاد كما يفيض وجودها يفيض نفسها
وح ظهر الحق اذ المؤثر يفيض معنى مخصوصا لا معنى من المعاني واذا عرفت هذا فنقول ان الحق انها مجعولة
بسيطة كانت او مركبة وايضا ينتهي اليه براهين الاول لانه لا يخلو من ان يكون الوجود عين الماهية اولا وعلى كل
تقدير يلزم ان يكون الماهية بجعل الجاعل اما اذا كان عين الماهية فظاهر لان الوجود مجعول ضرورة فكذا
الماهية واما اذا كان زائدا على الماهية فكذلك لانا نثبت فيما مضى ان الماهيات ليست متقررة بذواتها
الى ان تثبت لها في الخارج فيكون تقررها بغيرها فان قلت الشق الثاني كاف في هذا البيان لان الوجود
سواء كان نفس الماهية او غيرها تكون الماهية بجعل الجاعل اذ اثبتنا انها ليست متقررة بذاتها فما الحاجة الى الترديد
قلت فائدة الترديد ان التفصيل توكيد التوضيح وايضا فيه ايماء الى ان المعتزلة ما خوذة بقولهم ان
الوجود عين الماهية في الشق الاول

الثاني لا شك ولا خفاء ان تأثير الفاعل بالحقيقة ليس الا في تقرر الماهية في الخارج بان يجعل
الماهية من حيث هي تلك الماهية في الخارج واذا جعلها كذلك لزمه تقرر ماهية الكون اذ ليس كون الماهية
في الخارج الا كونها هي في الخارج لانه لا نعقل للايجاد معنى آخر سوى هذا المعنى حتى لو صدق على الماهية
انها هي في الخارج لكانت متحققة مستغنية عن الفاعل كالسواد مثلا اذا صدق عليه انه سواد في
الخارج يكون السواد في الخارج اذ لا معنى لكون السواد في الخارج سوى ان يصدق على شيء انه سواد
في الخارج ومن اهتدى عقلا سليما وطبعا مستقيما يفهم من هذا ما هو الحق وحقيقة هذا الكلام تستمثل
بتأليف الفاعل ماهية الكرسي وجعلها هي في الخارج فان تأليفه اياها تأثير في نفسها اذ نفسها عبارة عن اجسام
مؤلفة على الوجه المخصوص وهو قد اثر في ذلك حتى صارت هي هي في الخارج وهذا تحقيق وتمثيل والبرهان
على ذلك ان الماهية المعلولة عند قبوله الوجود عن الفاعل لا يجوز ان تكون حاصلة في الخارج بكمالها والا
فلا حاجة لها الى الفاعل لان اجزاءها من المادية والصورية متى حصلت وكملت في الخارج وجدت الماهية
سواء وجد الفاعل او لا بل لا بد وان يبقى منها شيء يحصله الفاعل ادناه الصورة لو عينه كانت او اجزاء غيره
والا فلا تأثير للفاعل كما علم انه متى لم يبق منها شيء وجدت الماهية سواء كان الفاعل او لا فعلم ان الفاعل
لا بد وان يؤثر في نفس الماهية ويجعلها هي في الخارج حتى يتحقق الوجود فان قلت سلمنا انه لا
بد وان يحصل من الفاعل جزء من اجزاء الماهية كالصورة او غيرها لكن لا نسلم انه يلزم منه التأثير في نفس
الماهية وانما يلزم ان لو اثر في ماهية ذلك الجزء لان الجزء ماهية ذلك الجزء لا وجوده فحصول وجوده
منه لا يوجب تأثيرا في نفس الماهية قلت متى كان حصول الصورة للمادة تأثيرا كان له تأثير في
نفس الماهية لان الماهية لا تتم في نفسها بدون انضمام ماهية الصورة الى المادة وحصول الصورة
للمادة يقتضي ماهيتها اليها وبدون حصولها يمتنع الانضمام فمتى يكون حصولها لها تأثيرا يكون انضمام
ماهيتها ايضا تأثيرا وهو المطلوب على ان التأثير في ماهية الصورة الاجتماعية وحصولها للمادة بديهي
الثالث لو لم يكن للفاعل تأثير في نفس الماهية فاما ان يكون له تأثير في وجودها او في حصول وجودها
للماهية اولا في هذا ولا في ذاك ولا سبيل الى شيء منها اما الثالث فظاهر لانه متى لم يكن للفاعل تأثير في نفس
الماهية ولا في وجودها ولا في حصول وجودها لا يكون له تأثير اصلا واما الاول فلانه لو اثر في الوجود
فاما ان يؤثر في ماهية الوجود او فيما زاد على الماهية فيؤثر في حصوله او لا في شيء منهما والكل باطل اما الاول

فلانه خلاف المعتقد واما الثاني فلانه يعود الكلام فيه في انه هل تؤثر في ماهيته او فيما زاد عليها او
في جعله اولا في شيء منهما ويلزم اما خلاف المعتقد او التسلسل واما الثاني فلما ذكر في الاول بعينه
فان قلت المدعى اما كلي او جزئي فان كان كليا يكون نقيضه وهو ان بعض الماهيات ليس بجعل
الجاعل وح جاز ان لا يكون الماهية بجعل الجاعل ويكون ماهية الوجود بجعله فلا يلزم خلاف المعتقد ولئن
كان جزئيا فلا يضرنا لانا نخصص الدعوى بغير ماهية الوجود ونسلم ان ماهية الوجود بجعل الجاعل قلت
المدعى كلي لا ناخذ نقيض المدعى الكلي حتى يلزم الجزئي بل ناخذ نقيض الحكم في كل فرد ونبطله فنقول لو لم يكن
للفاعل تاثير في ماهية كل فرد على الانفراد فاما ان يكون له تاثير في وجوده او في حصول وجوده الى اخر
وح يلزم صدق المدعى كليا ثم انتم متى سلمتم ان ماهية الوجود بجعل الجاعل فقد صار ههنا نقضا لادلتكم
في نفي كون الماهية مجعولة اذ جميعها واردة في الوجود والدعاوي المخصصة لا بد لها من دليل خاص الرابع
ما ذكر في ابطال تقرر الماهية حالة العدم ان السواد متى كان سوادا في الخارج كان السواد في الخارج اذ لا
معنى لكون السواد في الخارج الا ان يصدق على شيء انه سواد في الخارج ومتى لم يكن سوادا في الخارج حالة
العدم احتاج الى ما يجعله سوادا في الخارج وهو ما يوجد في الخارج لان جاعله موجب لا محالة المؤثر عند
الايجاد كما يقتضي الوجود يقتضي الماهية من حيث هي بل اقتضاؤه الماهية المتقدم اقبل واقتضاء الوجود
ضمني وذلك لانه لو لم يقتضيها فلزوم تحققها منه من غير تحقق ماهية اخرى يكون ترجيحا من غير مرجح ولانا
نعلم قطعا ويقينا ان النار يقتضي نفس الحرارة واليبوسة في الحيز وانكار هذا مكابرة ولا معنى لها ثبت
الا كونه مقتضيا لها والثلاثة الاخر ايضا بديهية والحمد لله رب العالمين قال واحتجت الفلاسفة
الى اخر الفصل اقول احتجت الفلاسفة على ان الماهيات غير مجعولة بان كل ماهية فرضت
فهي في نفس الامر تلك الماهية سواء كانت موجودة او معدومة لانها لو لم تكن تلك الماهية الا عند الوجود
لكان كونها هي هي بالوجود بالغير فاذا فرض ارتفاع ذلك الغير لزم ان لا يكون الماهية تلك الماهية
فيلزم ان لا يكون السواد الموجود سوادا وهو محال وقد مر مثل ذلك في كون الماهيات متقررة
والجواب فلا نسلم انه عند ارتفاع ذلك الغير يبقى السواد موجودا حتى يلزم المحال بل كما لا يبقى
السواد لا يبقى الوجود وح يلزم ان لا يكون السواد المعدوم سوادا وهذا غير محال كما مر غير مرة في
النزاع وانت عرفت فيما مضى ان هذا انما وقع لهم لعدم تمييزهم بين نفس الامر وبين الخارج وذلك لان

ص واذا كانت النار مقتضيا للحرارة يلزم ان تكون الفاعل مقتضيا للماهية

السواد مثلا في نفسه سواد وقد مر معنى اعتبار الشيء في نفسه لا في الخارج وهم لما نظروا الى نفس الاشياء
ورأوا انها في انفسها تلك زعموا انها في الخارج كذلك وبديهة العقل حاكمة بان المعدوم في الخارج لا يصح
عليه الحكم بالاحكام الوجودية على ان العقلاء اتفقوا على ذلك والفلاسفة ايضا صرحوا به في غير
هذا الموضع وهذا ضرب من الخبط عنهم واحتجت المعتزلة بانا بينا ان الماهيات متقررة بذواتها
فامتنع تاثير الفاعل في تقررها لان ما بالذات لا يكون بالغير والجواب ما مر من المنع والمعارضة
ثم ذكر قائلا احتجاجهم وسبب غلطهم في ذلك وهي انهم لما ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وبنوا عليه مذاهبهم وعقائدهم لزمهم القول بعدم مجعولية الماهيات لئلا يلزم صدور الاثنين
من الواحد وهما الماهية والوجود احتج من قال ان المركب مجعول دون البسيط بوجهين الاول
لو كان البسيط مجعولا لارتفع بارتفاع الجاعل فيلزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدمه
وهو محال وقد مر الان جوابه وبتقدير تسليمه يلزم ان لا يكون المركب ايضا مجعولا بعين هذا
والسواد وما يجري مجراه بسيط عند المتكلمين بناء على ان جزء الكل الثاني لو كان البسيط
مجعولا لكان ممكنا في ذاته لانه لما يكون بتاثير الفاعل لا بد وان يكون ممكنا اذ الواجب والممتنع
لا يكون مجعولا والامكان نسبة بين الشيئين فلا يعرض للبسيط بالنسبة الى ذاته واعترض عليهم
بان كل شيء لا يخلو من ان يكون له وجوب او امتناع او امكان والوجوب والامتناع منتف فتعين
الامكان وفيه نظر لان ما لا يخلو عن احد هذه الثلاثة انما هو النسبة بين الشيئين المسماة بالمادة
لانهم اتفقوا على ان هذه الثلاثة هي كيفيات النسب بين الشيئين لا ان كل شيء فرض سواء كان
نسبة او غير نسبة لا يخلو عن احدها ولئن سلمنا ان كل شيء فرض سواء كان نسبة او لا لا يخلو عن احدها لكن للخصم
ان يمنع انتفاء الوجوب لان البسيط عنده متقرر بذاته فيكون تقرره واجبا عنده بل الجواب
انه وان كان بسيطا لكن تقرره وهو كونه هو في الخارج غير كونه هو في نفسه بدون اعتبار
الخارج والذهن واذا تحقق الاثنينية بوجه فقد حصل المنتسبان فيتحقق النسبة وعارضوهم
بان جاعل المركب لا بد وان يكون جاعلا لبعض اجزائه اذ لو لم يكن كذلك بل يكون جميع بسائطه متقررة
بذواتها يلزم ان لا يكون المركب ايضا بجعل الجاعل لانه اذا تقررت بسائطها التي من جملتها الهيئة
الاجتماعية التي هي الجزء الصوري فقد تقرر المركب سواء وجد ذلك الفاعل اولا فيلزم ان لا يكون المركب

قال المبحث الرابعة الى قوله بل على الوجود ق ك

بجعل الجاعل والتقدير بخلافه

لما فرغ عن مباحث الوجود والماهية شرع في لواحقها ومن لواحق الوجود التعين وتحقيق ان الماهية اذا وجدت في الخارج تكتنف بها من المعاني المخصوصة اما بالماهية بان لا يكون لشئ آخر كالشعاع الذي للشمس ان كان مغايرا بالحقيقة لسائر الاشعة او بالاضافة بان كان لشئ آخر اصلا فيتخصص الماهية تلك المعاني بحيث لا يبقى امكان وقوع الاشتراك فيها فالمتخصص الماهية يسمى تعينا وتشخصا والمركب منه ومن الماهية هوية فمن هذا علم ان التعين صفة الموجود عن كل ما عداه في الخارج والذهن فعلى عن كل ما عداه لتخرج الحاصة لانها وان كانت تميز الموجود لكن لا تميزه عن كل ما عداه فان الضاحك وان ميز افراد الانسان عن اشياء اخرى لكن لا تميزها عن كل ما عداها لان كل فرد يغايره سائر الافراد وهو لا يميز عنها وقوله في الخارج والذهن ليخرج خاصة النوع التي انحصر في شخص كخاصة الشمس والقمر فانها وان تميز الموجود عن كل ما عداه في الخارج لكن لا تميزه عما يغايره في الذهن فانها لا تمنع عن افراده الذهنية او نقول التعين صفة تمنع وقوع الاشتراك في موصوفها وهذا اوضح لقلة قيوده وقيل التعين هو كون الشئ بحيث يصح ان يقال له هو وهذا عند اعتباره في الخارج ثم التعين غير الماهية لان الماهية مشتركة دون التعين وغير الوجود لكون التعين متاخرا عن الوجود بالطبع اذ نعلم ضرورة ان الشئ ما لم يوجد لم يتعين ثم اختلفوا في التعين فقال المحققون انه ثبوتي وزعم قوم انه عدمي والحق انه ثبوتي لانه لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه لان كل عدمي فرض يكون عدما لما ينافيه ومنافيه الاطلاق او الكلية او ما يجري هذا المجرى فلا يخ اما ان يكون عدما للاطلاق مثلا او لم يكن فان لم يكن فاما ان ينفك عن عدم الاطلاق او لم ينفك فان كان عدم الاطلاق او لا ينفك عن عدم الاطلاق فحيث لوجد عدم الاطلاق لوجد التعين وعدم الاطلاق متحقق في جميع المعينات مشترك فيه بينها فيلزم ان يكون التعين ايضا مشتركا فيه بين الجميع والمشترك غير مميز فيلزم ان لا يكون التعين مميزا وليس كذلك او نقول عدم الاطلاق في المعينات تابع للتعين اذ عدم الاطلاق لا يتحقق بدون التقييد فلا يكون هو العدم الذي لا ينفك عن عدم الاطلاق يكون عدم تابع لما لا ينفك عن الاطلاق فهو ايضا تابع للتعين وان كان التعين ينفك عن عدم الاطلاق فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون التعين او التعين بدون عدم الاطلاق وكلاهما محال اما الاول فلانه لو وجد

عدم الاطلاق مع عدم التعين يلزم ان يكون الشئ الواحد غير مطلق وغير معين معا وهو محال لان المراد بالاطلاق ههنا جواز كون الشئ مشتركا فيه بين اشياء ومنع عدم جواز الاشتراك مع عدم التعين لانه متى لم يكن جواز الاشتراك يتحقق التعين فعدم جواز الاشتراك لا يكون مع عدم التعين واما الثاني وهو ان يوجد التعين بدون عدم الاطلاق فلانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الشئ الواحد معينا ومطلقا وهو محال والوجه الحسن ان التعين لو كان عدميا لكان عدم منافيه من الاطلاق واشباهه كما مر وعدما تاما مشتركة بين جميع المعينات والمشترك غير مميز فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عدم شئ مما ذكرتم مع قيد وجودي مختص فلا يلزم الاشتراك قلت ح يكون التعين ذلك المختص ولا مدخل للعدم المشترك فيه فيثبت بما ذكرنا ان التعين لا يكون تعينا الا اذا كان ثبوتيا فان قلت ما ذكرتم يمكن ان ينقلب كما يقال لو كان التعين من حيث هو وجوديا لكان اما منافيا للاطلاق او لا ينفك عن منافي الاطلاق او ينفك ويتم الى آخره وكذا الثاني قلت العدم الواجب حان ان يقع في مقابله حقا او مختلفة كعدم اللون فانه في مقابلة الالوان بخلاف الوجودي فان عدمه معنى واحد واذا عرفت هذا فنقول اذا كان التعين وجوديا ويكون منافيا للاطلاق يكون الاطلاق عدميا لكونه عدم القيد فيكون عدم القيد المنحصر وحاد في مقابلته قيود مختلفة بخلاف ما اذا كان التعين عدميا ومنافيا للاطلاق فانه ح يكون التعين شيئا واحدا ولهذا برهان لطيف التعين هو المذهب والتعين اذ يختلفهما من حيث هما يحقق التعين وبانتفائهما ينتفي وهما وجوديان واحتج العلماء على ثبوتية التعين بوجوه الاول ما قاله الامام وهو انه لو كان التعين عدميا فاما ان يكون عدم تعين آخر او عدم اللاتعين لان كل شئ فرض فاما ان يصدق عليه التعين او اللاتعين فالتعين على تقدير ان يكون عدميا فاما ان يكون عدما للتعين او للاتعين فان كان عدم اللاتعين يلزم ان يكون ثبوتيا وهذا شك في كونه تعينا فيكون ثبوتيا لان حكم الامثال واحد هذا ما ذكره الامام وفيه نظر لانه ان اراد باللاتعين مفهوم هذا اللفظ اي عدم التعين وقد يراد شئ يصدق عليه اللاتعين فان اراد باللاتعين ههنا المعنى الاول وهو عدم التعين فلا نم ان التعين لو كان عدميا فاما ان يكون عدما للتعين او اللاتعين لانه ح لا ينحصر الاشياء فيها لجواز ان يكون عدم ما ليس بتعين ولا لاتعين كالسواد والبياض والانسان والفرس الى غير ذلك وان اراد به ما يصدق عليه اللاتعين فالحصر مسلم لكن لا نم ان اللاتعين

ح عدمي لان ما صدق عليه اللاتعين لا يلزم ان يكون عدميا لان الوجوديات يصدق عليها انها اللاتعين
كالسواد والبياض وغير ذلك ولئن سلمنا انه عدمي لكن لا نم انه ح يلزم كون التعين وجوديا لانا قد
بينا فيما مضى ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون وجوديا كالعمى واللاعمى وقوله لو كان ذلك التعين
عدميا فيكون هذا ثبوتيا في قوله لو كان ذلك وجوديا لكان هذا ايضا وجوديا لانه مثله وايضا
نفس الشيء كيف يكون مثله الثاني هذا الحيوان من حيث هو هذا الحيوان ثابت في الخارج والهذية
جزء هذا الحيوان وجزء الثابت ثابت فالهذية وهي التعين ثابتة وفيه بحث لان الاشارة انما تكون
الى المعين فيكون التعين سابقا على الهذية الا ان يراد بها كونه بحيث يشار اليه كما يعرف
تعريف التعين انه كون الشيء بحيث يمتنع ان يقال له هو وهذا ايضا سلمنا ثبوت الهذية لكن كونها ثابتة
لا يوجب كونها ثبوتية لجواز ان الثابت غير الثبوتي وذلك لان العدمي قد يكون ثابتا كالعمى فيصير
نقضا لدليلهم اذ يصح ان يقال ان الشخص الاعمى من حيث انه اعمى ثابت مع ان العمى ليس بثبوتي
الثالث لو كان التعين عدميا لا يكون متعينا في نفسه لا يتعين عن غيره لا يكون تعينا وفيه بحث اذ
لا نم ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه وقد مر ان العدميات متميزة متحققة ولئن سلمنا ان العدمي لا يكون
متعينا في نفسه لكن لم لا يجوز ان يتعين به غيره لجواز ان يحصل للموصوف بواسطة الصفة ما لا يكون للصفة
كالعالم فانه يصير عالما بواسطة قيام العلم به مع ان العلم ليس بعالم قوله وهذا بالحقيقة عين النزاع
هذا سؤال مشهور عند المتاخرين في الاعتراض على هذه الحجة وفيه بحث لان هذه الحجة مؤلفة من مقدمتين
احدهما ان العدمي لا يكون متعينا في نفسه والثانية ان ما لا يكون متعينا في نفسه لا يعين غيره وليس شيء
منهما عين النزاع واقصى الباب ان يتضمن كل منهما التادي الى المتنازع لكن هذا لا يقال انه عين النزاع
ولو رخص هذا الاعتراض لورد على جميع البراهين مثلا اذا قيل وكل متغير حادث نقدر القول بان
العالم متغير يقال انه عين النزاع الذي هو قولنا العالم حادث لانه يتضمن التادي اليه الرابع لو كان
التعين عدميا لكان صادقا على المعدومات فيلزم كون المعدومات متعينة وهو محال وفيه بحث
لجواز ان يكون عدميا مركبا من الوجودي والعدمي كالعمى وح لا يصدق على المعدوم فان قلت لو كان
مركبا من الوجودي والعدمي لكون العدمي صادقا على غير هذا المعين فلا يكون له مدخل في التعين فيبقى
الوجودي وهو يكون مختصا والا لما كان التعين المفروض تعينا واذا كان مختصا فيكون التعين هو هو

له قوله لم لا يجوز ان يكون الا آخر يعني لم لا يجوز ان يكون لكل تعين ماهية كالحقائق
الماهية تعين آخر وحينئذ يمتاز كل تعين عن تعين آخر بماهيته لا بتعين آخر وان يكون
اشتراكها في لفظ التعين لا في معناه او يكون اشتراكها في عموم التعينات و
التعريفات رسوم والاشتراك في العوارض لا يوجب الاشتراك في الماهية

قلنا لم لا يجوز ان يكون كلاهما اعم من المعين وتخصص كل منهما بالآخر ويختص المجموع بالمعين كما في الماهية
المركبة مثل موجود لا في موضوع في رسم الجوهر فان كلا منهما اعم من الجوهر ومجموعهما مختص به وجوابه
ان نفينا الكلي بالكلي نفينا التخصيص لكن لا نفيد الجزئية كما يجيء احسن من ذهب الى انه التعين على ما
يوجوه الاول لو كان التعين ثبوتيا لكان له ماهية كلية لانه ح لا يمتنع بتصوره عن وقوع الاشتراك
فيه والماهية اذا تحققت في الخارج فلا بد لها من تعين فح يلزم ان يكون للتعين تعين آخر ويعود
الكلام في تعينه ويلزم التسلسل وجوابه لا نم انه لو كان ثبوتيا لكان له ماهية كلية لم لا يجوز ان
يكون التعينات متغايرة بالماهية ويكون الاشتراك في اللفظ او في عموم التعينات المذكورة وح
يكون نفس التعين عين ماهيته فلا يلزم التسلسل وايضا يمكن قلب هذه الحجة لان التعين لو كان عدميا
لكان له ايضا ماهية كلية لان العدميات لها ايضا ماهيات كلية كالعمى والجهل كما للوجوديات مثل البصر
والعلم فيحتاج الى تعين آخر ويتسلسل اللهم الا ان يثبت ان التسلسل في العدميات جائز الثاني لو كان
ثبوتيا لكان انضيافه الى الماهية موقوفا على امتياز الماهية عن غيرها والا لكان تخصصه بها دون
غيرها ترجيحا من غير مرجح فيكون الماهية قبل انضياف التعين اليها متعينة ويعود الكلام في ذلك
التعين ويلزم التسلسل واجاب طائفة من المتاخرين بان تميز الماهية اعم من ان يكون بنفسها
او بذاتها او بتعينها فجاز ان يمتاز بنفسها لا بتعين آخر كماهية الانسان عن ماهية الفرس فلا يلزم
التسلسل وفيه بحث لان هذا لا يصح في تعين افراد النوع لاتحاد ماهيتها والهوية فلا تتميز الا بذا
ويعود الكلام المذكور وجوابه ان الماهية تتميز بوجودها الخارجي لان وجود كل فرد يغاير
وجود سائر الاشياء سواء كانت من نوعه او لا فان قلت لا يخلو من ان يميزها الوجود الخارجي عن
كل ما عداها او عن بعض ما عداها فان كان الاول كان الوجود هو التعين فما الحاجة الى تعين آخر
وان كان الثاني فيعود الشبهة في تخصيص التعين قلت يميزها عن كل ما عداها في الخارج وعما عداها
الذهن يكفي في تخصيص التعين والتعين يميزها عن كل ما عداها في الخارج والذهن الثالث لو كان
التعين وجوديا فلا بد له من علة فتعين الشخص الذي له مشارك في نوعه كتعين زيد مثلا اما ان
كان بالماهية او بالفاعل او بالقابل او بالصورة او بالغاية ولا سبيل الى شيء منها اما اذا كان بالماهية
او بالفاعل يلزم انحصار ذلك النوع بخصوص الشخص لانه ان كان بالماهية والماهية واحدة في جميع

افراد ذلك النوع فانما يقتضي تعيّنا واحدا فيلزم ان يكون من ذلك النوع شخص واحد وان
كان بالفاعل يلزم ايضا الانحصار لان القابل والفاعل اذا كان كل واحد منهما واحدا فلا يلزم الا
شيء واحد فلا يحصل منه الا تعين واحد ويلزم الانحصار ونقول الفاعل انما يؤثر في الوجود
وتاثيره في الوجود لا يقتضي ان يكون الحاصل متعددا كل بعينه وان كان بالقابل فلا بد لذلك القابل
من تعين لان القابل ما لم يتعين لم يؤثر فتعينه ان كان بقابل آخر تسلسل وان كان بالمقبول فهو
دار وان كان بالصورة فبعينه ما ذكرنا الآن في القابل وان كان بالغاية قلنا اخرها عن المتغير والجواب
منع الحصر لجواز ان يكون بالماهية والوجود الخارجي او بالفاعل مع استعدادات تعرض للقابل
باسباب حادثة وايضا هذا منقوض بالوجود فانه متعدد مع ان الفاعل ولم لا يجوز ان يقتضي
الفاعل الوجود ومعه التعين فيقتضي ذلك بعينه ولا يلزم الدور لجواز ان يكون تحقق التعين بماهية القابل
لا بتعينه وتعين القابل بالتعين فان قلت لو كان التعين بماهية القابل فماهية القابل ما لم
تتعين لم تؤثر فيحتاج التعين الى تعين القابل فلو كان تعين القابل بالتعين لزم الدور قلنا لا
نم ان ماهية القابل ما لم تتعين لم تؤثر نعم ما لم توجد لم تؤثر لكن الوجود لما كان سابقا على التعين
يوجد ما كان ممكن وجوديا الفاعل فوجود التعين بوجود تعين القابل حينئذ فيندفع الدور وقوله ولا نتوقف
التاثير على التعين بل على الوجود اشارة الى هذا وكذا الجواب عن الصورة قال البحث الثاني الى آخر
هذا البحث اقول تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية كما اذا قيد الانسان بالعالم فيقال الانسان
العالم لا يخرج عن الكلية لكونه مشتركا واذا قيل الانسان العالم الكاتب فهو ايضا مشترك واذا قيل
الانسان العالم الكاتب الخياط فهو ايضا مشترك وكذا اذا قيل الانسان العالم الكاتب الخياط الذي
هو ابن فلان وعلى هذا لانه اذا قيد كلي بكلي فههنا الموصوف وهو المقيد والصفة وهي القيد والاتصاف
المقيد بالصفة وجميعها كليات فلا يلزم التعين الجزئية هذا هو المشهور وفيه بحث اذ لا نم ان جميعها
لو كانت كليات لما حصلت الجزئية وهو عين النزاع واكتفى الامام في الملخص بالمثال الذي ذكر في المتن
ولا يخفى ان المثال قاصر عن افادة اليقين واعترضوا عليه بوجهين الاول اذا قيدنا كليا بكليات فكل
قيد يجعله اخص مما قبله فان الانسان اعم من الانسان العالم والانسان العالم اعم من الانسان العالم الكاتب
وعلى هذا فلم لا يجوز ان ينتهي الى حد يختص بواحد بحيث لا يمكن وقوع الاشتراك فيه الثاني لم لا يجوز

ان يكون كذلك كل واحد من الكليتين او الكليات تقيد تقييد الآخر وتخصصه حتى يصير المجموع مختصا
بواحد كما في الحاصل المركبة قلت كل مخصص كلي يمكن للعقل ان يعرض له اشخاصا الى غير النهاية اذ فرض
الشخص ليس الا ان يفرض ذلك المخصص موجودا شخصا وذلك لا يتوقف على حد سواء كان الكلي مطلقا
او مقيدا اذ لا تفاوت بينهما عند العقل في ذلك بل عنده المطلق والمقيد سواسية في فرض الاشخاص
الى غير النهاية فكل كلي يقيد فهو وان صار بحسب المفهوم اخص لكن لا يصير بحيث يقف اشخاصه
على حد لا يتجاوز عنه ويعجز العقل عن تصور شخص آخر حتى ينتهي الى حد يختص بواحد بل يمكن العقل
ان يفرض اشخاصا غير متناهية فلا يحصل الجزئية من تقييد الكليات نعم قد يصير بحيث يختص بواحد
من الموجودات الخارجية لكن ذلك لا يمنع العقل عن تصور شخص آخر مثال ذلك قولنا الانسان
العالم الكاتب الخياط ابن فلان ولا يكون لفلان ابن غير ابن واحد فقد صار هذا مختصا بواحد في
الخارج بهذه الاوصاف الا ابن فلان لكن مع هذا لا يمنع العقل عن تصور شخص آخر بهذا
الوصف فان قلت لو قيدنا بقولنا اكبر اولاده لا يتمكن العقل من فرض شخص آخر
هو اكبر اولاده والا لما كان ذلك اكبر اولاده بل المفروض والمقدر خلافه قلت ماقوله
اكبر بالنسبة الى الباقي من اولاده المعلومة المتعينة فالمفروض يكون ايضا هذا المعنى قال البحث
الثالث في علة التعين الى آخره اقول المنقول من الاوائل ان علة التعين ان كانت ماهية
المعين انحصر نوعها في الشخص كحقيقة الواجب فانها علة لتعينه لامتناع ان يكون المنفصل
علة والا لكان انحصار النوع في واحد وهو القديم وان لم يكن العلة ماهية المعين فلا بد من علة سواها
اذ التعين ممكن فلا بد له من علة وتلك العلة لا يجوز ان تكون مباينة الذات عن المعين لان نسبة
المباين الى جميع الافراد واحدة فيكون العلة ملاقية والملاقية لا يجوز ان يكون حالة في المتعين
لان المحل سابق على الحال والمعلول مسبوق فلو كانت علة التعين حالة في التعين لزم احتياج
كل منهما الى الآخر ولزم الدور بل يجب ان يكون علة التعين محلا له وهي مادة المعين وما لا يكون
ماديا كالعقول والنفوس كانت علة تعينه الاضافة كعقل الفلك الاول ونفس زيد مثلا وكذلك
الاعراض تشخصها بالاضافة الى المادة كسواد هذا الثوب لكن هذا القدر لا يشخصها بل يحتاج
الى معان اخرى يكتنفها لما كانت متعلقة تلك الاعراض هذا هو المشهور عند الفلاسفة المكتوب في

كثيرتهم وفيه نظر اذ لا نم الحصر في الحال والمحل لجواز ان يكون علة التعين حالة في محل التعين لا حالا
فيه ولا محلا له ولا نم ان نسبة المفارق الى الجميع واحد وهو منقوض بالوجود والحق ان علة التعين تحقق
الماهية في الخارج لان كل احد يعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او
اضافة او لا هذا ولا ذاك صارت شيئا متفردا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى
للتعين سوى هذا فعلم ان تحقق الماهية كاف في تعينها فهو علة التعين فقوله وتعدد الاشخاص انما يكون
بتعدد الوجودات للماهية جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لو كانت علة التعين الوجود الخارجي
للزم تعين واحد لان مفهوم الوجود الخارجي شيء واحد فقال سلمنا ان الوجود الخارجي مفهوم واحد لكنه متعدد
بحسب زمانا ومكانا فكل وجود علة لتعين موصوفه والله اعلم باب الفصل الثاني في الوحدة
والكثرة الى قوله وفي وضع الاجزاء معناه اه اقول الوحدة غنية عن التعريف اذ كل احد يعلمها بلا
كلفة ويميزها عن غيرها تمييزا تاما ولا معنى للغني عن التعريف الا هذا وهي بسيطة كما يجي ووجودية لان
الكثرة وجودية قطعا اذ كل احد يعلم بديهة مفهوم الكثرة ووجوديتها وهي مركبة من الوحدات فيكون
الوحدة ايضا وجودية لان جزء الوجودي وجودي لامتناع تركب الوجودي من العدمي لان العدمي
كما عرف ليس الا ما يكون في مفهومه عدم شيء ثم الوحدة غير الوجود لان الكثير مع اعتبار انه كثير موجود
وليس بواحد بذلك الاعتبار وهي غير التعين ايضا لان الكثير مع اعتبار انه كثير متعين وليس بواحد بذلك
الاعتبار وزعم طائفة من المتاخرين ان الوحدة والكثرة لا وجود لهما في الاعيان بل هما من الاعتبارات
العقلية وتمسكوا بوجوه الاول الوحدة لو كانت متحققة في الاعيان لكانت لها وحدة فللوحدة وحدة
اخرى وتسلسل وجوابه ان وحدة الوحدة عينها الثاني لو كانت متحققة في الخارج لكانت غير
الماهية الموصوفة بها واذا اخذت هي مع الماهية فهما اثنان فيكون للماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة
وحدة اخرى فيلزم التسلسل فان قلت لو كان كذلك يلزم كون الشيئين والعشرين واحدا
وذلك محال قلت لا نم انه محال وانما يكون محالا ان لو لزم قيام وحدة واحدة بشيئين لامتناع قيام
عرض واحد بمحلين وليس كذلك والوجه ما ذكرتم ان لا يكون شيء موجودا في الخارج والا يلزم كون
الشيئين موجودين بوجود واحد لانه لو وجد شيء في الخارج لكان وجوده غير ماهيته ونتم الى اخره
الثالث لو كانت وحدة الماهية المركبة موجودة فان قامت بكل جزء منها لزم قيامها بالمحال

الكثيرة وان توزعت على الاجزاء لزم انقسام الوحدة وان قامت بجزء واحد لزم قيام صفة الماهية
ببعضها والجواب انها قائمة بالمجموع من حيث هو وهو الماهية ثم قالوا اذا لم تكن الوحدة موجودة
في الاعيان يلزم ان لا تكون الكثرة ايضا موجودة لتركبها من الوحدات وقد عرفت ما فيه والحق ان الكثرة
حقيقة اعتبارية متحققة الاجزاء اما انها اعتبارية فلتوقف الوحدات التي هي اجزاؤها لتعروها حالها
والاشياء المتوقفة لا يلتئم منها حقيقة حقيقية واما تحقق اجزائها فلتحقق الوحدات اذ في الخارج اشياء
يصدق عليها انها واحدة ولا تكون كذلك الا ان يكون الوحدة متحققة فان قلت لم لا يجوز ان يكون
حقيقة الكثرة انما هي الاجزاء المتفرقة من غير اعتبار التركيب وهي متحققة فكيف يكون اعتبارية قلت
مفهوم الكثرة لا يتحصل بدون انضمام الوحدات او نقول الكثرة مركبة من الوحدات بحكم العقول كما
مر فلها تركب عند العاقل ما يصدق عليه الواحد قد يكون عددا وقد لا يكون اما الاول فجهة وحدة
ذلك العدد ولنفرضه اثنين اما ان يكون مقومة لهما او عارضة او لا مقومة ولا عارضة فان كانت مقومة
لهما فان كانت مقولة عليهما في جواب ما هو وهما مختلفان في شيء من الذاتيات فهما الواحد بالجنس كالانسان
والفرس وجهة وحدتهما الحيوانية وان لم يكونا مختلفين في شيء من الذاتيات فهما الواحد بالنوع كزيد
مع عمرو وقد يلزمهما الواحد بالجنس والفصل كما في زيد مع عمرو وانما قلنا قد يلزمهما لان نوعهما لو كان
بسيطا لكانا واحدا بالنوع مع عدم الجنس والفصل وفي كتبهم انه يلزمهما الواحد بالجنس والفصل وان كانت
مقولة عليهما في جواب اي شيء هو فهما الواحد بالفصل كزيد مع عمرو ويلزمهما الواحد بالجنس اذ الفصل
بدون الجنس محال هذا اذا كانت جهة الوحدة مقومة لهما اما اذا كانت عارضة فان كانت موضوعة لهما
فهما الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة وحدتهما الانسان وهو موضوع لهما وان كانت
محمولة لهما فهما الواحد بالمحمول كالثلج والقطن فان جهة وحدتهما الابيض وهو محمول عليهما واما اذا لم
يكن جهة الوحدة مقومة لهما ولا عارضة فهما واحد بالتعلق كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة
فان جهة وحدتهما التدبير وهي ليست مقومة لهما ولا عارضة بل عارضة للنفس والملك هذا اذا كان
المقول عليه الواحد عددا اما اذا لم يكن عددا فيقال له الواحد بالشخص فهو ان لم يقبل الانقسام ولم يكن
له مفهوم وراء انه شيء غير منقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم سوى هذا فان كان له وضع فهو النقطة
وان لم يكن له وضع فهو العقل والنفس وان قبل القسمة فان كانت اجزاؤه متشابهة فهو الواحد بالاتصال

سواكان قبوله القسمة لذاته كالمقدار فان المقدار لذاته يقبل الانقسام كما مر او موضوع من الكم
او يكون قبوله القسمة لغيره كالجسم البسيط مثل الماء والنار وغيرهما فانه يقبل القسمة بواسطة
المقدار حتى لو توهم انتفاء المقدار عنه مع امتناعه لما قبل القسمة وان كان له اجزاء غير متشابهة كالبدن
تعالى الواحد بالاجتماع وتعالى ايضا والواحد بالاتصال لخطين محيطين بالزاوية ولما تلازم طرفا تمام
كالملتحمين بالطبع مثل البدن اولا بالطبع كما يكون بالصنعة ثم كل من متشابه الاجزاء وغير متشابه
الاجزاء ان حصل له جميع ما يمكن له يسمى الواحد بالتمام وان لم يحصل يسمى كثيرا والواحد بالتمام اما وضعي
اصطلاحي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد وطبيعي كالانسان الواحد هذا هو المشهور
في كتبهم وقولهم فان لم يقبل القسمة ولم يكن له مفهوم سوى شيء غير منقسم فهو الوحدة وفيه بحث لان
هذا وصف الوحدة لا ذاتها لكونه محمولا على الجوهر الواحد دون الوحدة بل الصحيح ان يقال ان لم
ولم يكن له مفهوم سوى كون الشيء غير منقسم فهو الوحدة واعلم ان المراد في هذه الاقسام اي اقسام
الواحد بالشخص افرادها لا حقائقها الكلية اذ هي ليست واحدة بالشخص بل هي واحدة بالمفهوم و
في تعريفهم الواحد بالشخص ثم اتحاد الاثنين في الجنس مجانسة كاتحاد الانسان مع الفرس في الحيوانية وفي
النوع مماثلة كاتحاد زيد مع عمرو في الانسانية وفي الكيف مشابهة كاتحاد الزنجي مع الحبشي في السواد
وفي الكم مساواة كاتحاد ذراع مع آخر في القدر وفي الاضافة مناسبة كاتحاد شخص مع آخر في انهما ابن شخص
او عبد شخص وفي الخاصة مشاكلة كاتحاد زيد مع عمرو في انهما كاتب وفي الاطراف مطابقة كاتحاد جسم مع آخر
في النهايات وفي وضع الاجزاء موازاة كاتحاد خطين او سطحين او جسمين في وضع الاجزاء بان يكون وضع
اجزاء احدهما في الاستقامة والانحناء والميل الى جهة كوضع الآخر مثل الخطين المستقيمين الكائنين في
سطح بحيث لو اخرجا في جهتين الى غير النهاية لما التقيا وكذلك السطحان والجسمان متن الثالث
الى آخر اقول اختلف الامم في انه هل يجوز ان يتحد موجودان بحيث تنتفي الاثنينية بينهما ام لا
فذهب المتصوفة الى شناعة وقال الالهيين طايفة من مشايخ الفلاسفة فقال بعضهم باتحاد النفس مع البدن
ومنهم فرفوريوس واتباعه وذهب بعضهم الى اتحاد النفس مع العقل الفعال وزعم قوم من المشائين ان النفس
اذا عقلت شيئا اتحدت مع الصورة المعقولة واليه ذهب الشيخ ابو علي في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد وذهب
قوم من متصوفة الاسلام الى ان العارف المنقطع عن الدنيا المتوجه الى القدس قد يتحد مع الله ووجده

وهو صاحب الاثولوجيا

لا فرق بين الاربعة والعشرة في الانقسام بمتساويين
الا ان اجزاء الاربعة اثنين اثنين
فان اجزاءها خمسة خمسة

الانجيل ايضا ان المسيح قال بالاتحاد مع الله تعالى كما سنورد نبذة في ختم الكلام واعلم ان قول القائل
ان شيئا صار شيئا آخر يطلق على ثلاثة معان الاول ما يكون بطريق الاستحالة وهي ان يتغير شيء من
حالة الى اخرى ويصير شيئا آخر كصيرورة الماء هواء والنطفة انسانا الثاني ما يكون بطريق التركيب
وهو ان ينضم الى شيء آخر حتى يصير شيئا آخر كصيرورة التراب طينا والقطن غزلا الثالث ان
يصير شيء واحد واحدا آخر بحيث يحصل شيء هو هذا وذاك بعينهما وهذا هو المراد بالاتحاد وزعم قوم من
النصارى ان الاتحاد هو الممازجة بحيث لا يتميز احدهما عن الآخر كممازجة الماء مع اللبن وهذا غير
متنازع الا اذا ادعوا هذا في الله تعالى والمشهور عند العلماء في ابطال الاتحاد انهما بعد الاتحاد
ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
ولا بالموجود وللقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون كذلك ان لو كانا
موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وتعين واحد
اذ الاتحاد بالحقيقة انما يكون كذلك فكونهما موجودين بعد الاتحاد لا يقتضي كونهما اثنين بل هذا المتنازع
عين النزاع فقولهم لو كانا موجودين فهما اثنان مصادرة وقوله كما في الجنس والفصل لان في الجنس والفصل
موجودا واحدا هو بعينه جنس وفصل فالجنس والفصل حقيقتان متغايرتان موجودتان بوجود واحد
وتعين واحد وهذا مما اتفق عليه الحكماء وان كان فيه بحث قد سبق في تحقيق الاجزاء فان قلت اذا كانا
بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد وقد كانا قبل الاتحاد موجودين بوجودين فيلزم انعدام احد
الوجودين فقد رجع الى احد القسمين الباقيين وهو ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما وقد ابطلنا
قلت هذا انما يلزم ان لو امتنع احد الوجودين لم لا يجوز انه كما اتحدت الذاتان اتحد الوجودان
والتعينان ايضا متن الرابع الى آخر اقول تصور مفهوم الكثرة بديهي اذ كل احد يفهمه
بلا كلفة وروية وكذا كونها وجودية بديهي فهي غير الوجود وغير التعين لان الواحد باعتبار انه واحد موجود
ومتعين ليس بكثير والكثرة هي العدد والاعداد انواع مثلا الاثنان نوع من العدد والثلاثة نوع
آخر وكذا كل عدد نوع مغاير لعدد آخر والدليل على ان كل عدد نوع آخر ان كل عدد مغاير لآخر بالخواص
اللازمة لان بعضها اصم وبعضها منطق وبعضها منقسم بمتساويين وبعضها غير منقسم بهما فان
الاربعة تنقسم بمتساويين وكل منهما اثنان والعشرة بمتساويين وكل منهما خمسة والاصح انه لا يكون كذلك

بم و لا يلزم تعدد تمام الحقيقة لان حقيقة الكل وحقيقة مجموع الاجزاء على هذا التقدير يكون واحدة فاذا اعتبرنا انه يكون الكل متقوما
بحقيقة شيء وان يكون مجموع الاجزاء متقوما بها لا يلزم تعدد تمام الحقيقة اما اذا كانت الاجزاء غير صادقة على الكل فيكون
للكل المركب من تلك الاجزاء حقيقة مغايرة لحقيقة مجموع الاجزاء لانها مادة الكل وهو مركب منها ومن الصورة فاذن حقيقة
مغايرة لحقيقة الاجزاء فاذا كان الكل متقوما بشيء والاجزاء ايضا متقوم له يلزم تعدد تمام الحقيقة

بجيح كالعشرة اذ ليس لها جذر والجذر كل مقدار اذا ضرب في نفسه حصل ذلك العدد الذي هو جذره
وليس للعشرة مقدار ينطق اذا ضرب في نفسه صار عشرة والمنطق ما يكون له جذر كالتسعة فان جذرها
ثلثة اذ هي اذا ضربت في نفسها تسعة وبعض الاعداد ثلثة جيح كالتسعة دون البعض كالثمانية وبعضها
ربع جيح كالثمانية دون البعض كالتسعة على هذا الاعداد خواص مختلفة لازمة وقد اشتمل عليه كتاب
الارثماطيقي واذا اشترك شيئان في معنى ذاتي وكان لاحدهما وصف لازم يلزم مفهومه يلزم ان يكون لمعنى
آخر ذاتي لا يكون للشيء الآخر وذلك هو الفصل لان اختصاص ذلك الوصف يستدعي مخصصا مختصا
به اذ المشترك لا يخصص المختص ولا يكون عرضيا اذ لو كان عرضيا فلا بد له من مخصص آخر ودار او تسلسل
فلا بد منها لانتهائه الى ذاتي مختص وهو الفصل هذا هو القانون الكلي في معرفة اختلاف الانواع اتفق عليه
جميع العقلاء وفيه بحث لانه يعود الكلام في اختصاص ذلك الذاتي بذلك النوع ودار او تسلسل
الا ان يعترف بان الله تع فاعل بالاختيار يخصص بارادته وقدرته ما شاء وهذا حق واضح فان قلت ما
الحاجة الى ذلك الذاتي لجواز ان يخصص بارادته وقدرته ذاك الوصف بنوع ذلك الذاتي قلت لانه
لا يمكن ادراك بعض ذلك الذاتي كالمتحيزية مع الناطقية وكذا في غير ذلك يعرف بالاستقراء فان قلت
الحرارة قد يمكن بدون فصل النار كما توجد في الاجساد بتاثير النار وشعاع الشمس قلت الكلام
في الحرارة البالغة المشتعلة التي للنار وهي لا يكون الا لها وحصولها في الحديد المحماة لاجل نفوذ النار فيها
بدلالة اللون والمقدار وزيادة الحجم ثم قوام كل نوع من العدد بالوحدات التي فيه لا بالاعداد التي فيه
فالستة ليست متقومة بثلاثتين ولا باربعة واثنين اذ ليس تقومها بثلاثتين اولى من تقومها باربعة
واثنين لا يجوز ان يكون كل من التقويمين تمام حقيقتها اذ تمام الحقيقة لا يكون الا واحدا ولجعل احدهما تمام
الحقيقة لزم الترجيح بلا مرجح بل تركيبها من ستة مرات وحدة فان قلت يعود ما ذكرتم ههنا ايضا فلا
بد من بيان ان تقومها بها اولى من تقومها بثلاثتين او اربعة واثنين قلت لان الاعداد التي
فيها ينتهي تحليلها الى الوحدات من غير عكس فيكون الكل متقوما بها فان قلت هب انها انتهت
اليها فلم يلزم ان لا يكون تلك الاعداد متقومة لان الحيوان ينتهي الى الجوهر المتحيز النامي الحساس المتحرك
بالارادة ومع ذلك اتفقوا على ان الانسان مركب من الحيوان الناطق قلت ان تلك الاجزاء صادقة
على الحيوان فلا يلزم تعدد تمام الحقيقة بخلاف الاعداد فان الوحدات ليست صادقة عليها فيلزم من اعتبا

تعدد التمام والاظهر في بيان تقوم الستة بالوحدات ان يقال نحن نعلم قطعا ان مفهوم الستة ست
مرات وحدة فيكون تقومها بها وكذا كل عدد ثم كل شيئين اشتركا في النوع اي الحقيقة فهما مثلان من حيث
هما كذلك كزيد مع عمرو بالنظر الى انهما انسان وان لم يشتركا في النوع فهما المتخالفان كالانسان مع الفرس
والانسان مع الجنس وبعمها الغيرية اي كل من المثلين والمتخالفين مغاير للآخر لان غير الشيء ما لا يكون هو هو
مفهوما بحسب اللغة والعرف ثم المتغايران قد يكونان متقابلين وقد لا يكونان والمتقابلان هما الشيئان
اللذان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في زمان واحد قالوا قلنا من جهة واحدة ليخرج مثل
مطلق الابوة والبنوة والكلية والجزئية اذ ليس بينهما تقابل لجواز اجتماعهما من جهتين اذ جاز ان يكون
الواحد باعتبار ابا وباعتبار ابنا وكلا وجزءا لذلك بل التقابل بينهما انما يكون عند اتحاد الجهة وفيه فساد
واضح لان مطلقهما خرج بقولهم يمتنع اجتماعهما لان هذا القيد يفيد دخول مطلقهما لا خروجهما فانه
يصدق على مطلقهما انهما لا يجتمعان من جهة والحق ان عدم هذا القيد اولى لانه يضيق التعريف على الذي
من جهة والحق لا غير ثم قولهم في زمان واحد مستدرك اذ يكفي قولهم لا يجتمعان في محل واحد اذ الاجتماع
لا يكون الا في زمان واحد وعرفوا المتقابلين باعم مما سبق وهو انهما الشيئان اللذان لا يصدقان على شيء
واحد من جهة واحدة في زمان واحد فيلزم كون الحركة والسواد مثلا متقابلين اذ لا يصدقان على
شيء واحد وبالتعريف الاول لا يكونان متقابلين لاجتماعهما في محل واحد ثم المشهور في كتب العقلاء
ان التقابل على اربعة اقسام التضاد والتضايف وتقابل العدم والملكة والسلب والايجاب اي التناقض
لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا اذ لا يجوز ان يكون كلاهما
عدميا اذ كل عدميين فرضا فلا يبعد ان يصدقا على شيء اذ لا بعد ان يوجد شيء لا يصدق ملكتهما عليه فيصدقان
عليه وفيه نظر اذ اللاشيء واللاممكن بالامكان العام لا يصدقان على شيء من الاشياء المحققة والمقدرة
ولما علم ان النفي العدمي جاز ان يكون عدميا كاللاعمى مع العمى ثم قالوا فان كان المتقابلان وجوديين
فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية فان
تعقل الابوة بالقياس الى البنوة وبالعكس وتعقل الفوقية بالقياس الى التحتية وبالعكس وان لم يكن
تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما الضدان كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وان كان احدهما
عدميا والآخر وجوديا فان اشترط في العدمي موضوع قابل للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه

وقيل او جنسه القريب او البعيد فهما العدم والملكة الحقيقيان كالعمى والبصر والجهل والعلم وان كان بحسب وقت يمكن حصول الوجودي فيه فهما العدم والملكة المشهوران مثال ما يكون بحسب شخصه كعدم اللحية عن زيد فان من شانه اللحية ومثال ما يكون بحسب نوعه كعدم اللحية عن المراة فان اللحية من شان نوعها وهو الانسان ومثال ما يكون بحسب جنسه القريب كعدم اللحية عن الفرس لان اللحية ممكنة لجنسه القريب الذي هو الحيوان ومثال ما يكون بحسب جنسه البعيد كعدم الحركة للجبل فانها ليست لشخصه ولا لنوعه الذي هو الجبل ولا لجنسه القريب الذي هو الحجر بل لجنسه البعيد الذي هو الجسم وما يكون بحسب الوقت كعدم اللحية عن انسان في سن من شانه اللحية في ذلك السن وانما سمي الاول حقيقيا والثاني مشهوريا لان الاول معتبر عند ارباب العقل واللغة والثاني عند اهل العرف اذا شرط في العدمي موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة اما اذا لم يشترط فهما السلب والايجاب اي النقيضان كالسواد واللاسواد وككون زيد ليس بانسان وكون احدهما اي المتقابلين صادقا والآخر كاذبا وساير المتقابلين جاز ان يكذبا اما المضافان فكما ان يكذب ابو خالد وابن خالد اذا لم يكن كذلك واما الضدان فانهما يكذبان عند عدم المحل وعند وجوده اذا لم يتصف باحدهما واما العدم والملكة فعند عدم موضوعهما واما السلب والايجاب فلانهما نقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان هذا هو المسطور في كتب الاوايل والاواخر وفيه بحث لانهم ان اشترطوا في الضدين ان بينهما غاية الخلاف وان يكونا متعاقبين على موضوع واحد كما هو مسطور في ساير كتبهم فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا في التضايف والتضاد لان مثل تقابل السواد والصفرة والانسانية والفرسية يكون خارجا عنهما لانتفاء غاية الخلاف بين السواد والصفرة وعدم تعاقب الانسانية والفرسية على موضوع واحد فلا يكون بين شيء منهما تضاد وليس بينهما تضايف ايضا لانه ليس تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فقد وجد وجوديان متقابلان يصدق تعريف التقابل عليهما مع انهما ليسا متضايفين ولا ضدين وان لم يشترطوا بين الضدين غاية الخلاف والتعاقب يلزم ان يكون للواحد اضداد كثيرة فانه يكون السواد ضدا لكل واحد من الالوان والانسانية للفرسية والحمارية وغير ذلك ويبطل كثير من الاحكام المبنية على هذا مثل انهم قالوا لا تضاد بين المستقيم والمستدير لعدم تعاقبهما على موضوع واحد ولئلا يلزم ان يكون للشيء الواحد اضداد كثيرة لكثرة المستديرات فاذا لم يشترطوا ذلك يبطل هذا وايضا قالوا الجوهر لا ضد له لعدم التعاقب فيبطل ايضا وغير ذلك من الاحكام المبنية على هذين

الشرطين

الشرطين وكذا القسم الثاني وهو ان يكون احدهما عدميا ان اشترطوا كون العدمي عدم الوجودي فقد يوجد تقابل غير القسمين كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا ذلك بل جعلوا العدمي ان لا يكون عدم الوجودي يكون التقابل بين الملزوم وعدم اللازم من قسم السلب والايجاب لانه ان شرط موضوع قابل للوجودي بالوجوه المذكورة فهما العدم والملكة وان لم يشترط فهما السلب والايجاب مع ان التقابل بين الملزوم وعدم اللازم ليس بالسلب والايجاب والا لما جاز ارتفاعهما وقد يرتفعان لان اللازم اذا كان عاما فقد يوجد بدون الملزوم هذا على تقدير ان لا يشترطوا كون العدمي عدم الوجودي مع انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين ينبغي ان يكون عدم الوجودي وقد علم ايضا ان تقابل العدمي خارج عن هذه الاقسام الاربعة كالعمى واللاعمى الفصل الثالث الى قوله نفس ذاتها كما مر اقول هذا الفصل في الحدوث والقدم قالت الفلاسفة الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والقدم كون الوجود غير مسبوق بالعدم وقال قوم من المتكلمين الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود وهذا التعريف مجاز لان الخروج صفة وجودية لا تقوم بالمعدوم وهو انما يكون من ظرف والعدم ليس بظرف للمعدوم ففي هذا التعريف تجوزان وامثال هذه التعريفات تستقبح عند العقلاء واظهر التعريفات للحدوث انه حصول الشيء بعد ما لم يكن ثم الحدوث ثلثة اضافي وزماني وذاتي وكذلك القدم اما الحدوث الاضافي فهو ان يكون ما مضى من وجود شيء اقل مما مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب واما الزماني فهو ان يكون الوجود مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو مثلا وهذا الحدوث مطلق بالنسبة الى الحدوث الاضافي واما الحدوث الذاتي فهو ان يكون وجود الشيء من الغير ثم ذكروا في بيان مسبوقية الوجود انه اذا كان الوجود من الغير يكون استحقاق الوجود من ذلك الغير وعدم استحقاقه للوجود بالذات وما بالذات اقدم مما يكون بالغير فاستحقاق الوجود بل الوجود مسبوق بعدم استحقاقه ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التكلفات لانه اذا كان وجوده من الغير يكون وجوده متاخرا عن ذلك الغير بالذات لان تاخر المعلول عن العلة يسمى تاخرا بالذات كما يجيء ولا يكون مغيره فكونه بعد لا كونه بعده وذكر الشيخ في الاشارات ان ما بالغير يكون متاخرا بالذات عما يكون بالذات مع انه قبيل هذا ذكر ان التاخر بالذات انما يكون للمعلول عن العلة ومعلوم ان وجود المعلول ليس معلولا للاستحقاق وقد علم من تعريف اقسام الحدوث ان الاشتراك بينها ليس الا في لفظ الحدوث اذ ليس بينها معنى مشترك نعم بين الاضافي والمطلق يوجد الاشتراك وهو كون الوجود بعد العدم ثم القدم

قوله لان التأخر في مقابلة التقدم لانها لا تصدق في شيء واحد من جهة واحدة في زمان واحد
فيكون اقسامها ايضا متقابلة والا يلزم ان لا يكونا متقابلين لان اقسامهما اذا لم تكن متقابلة
يجوز اجتماعها فيجوز اجتماعهما ايضا ضرورة صدقهما على اقسامهما واذا ثبت
التقابل بين اقسامهما واقسام احدهما خمسة فيلزم ان تكون اقسام الآخر
ايضا خمسة

في مقابلة الحدوث فيكون القدم ايضا كذلك الاضافي وهو ان يكون ما مضى من وجوده اكثر مما مضى من وجود
غيره كما لوجود الاب بالقياس الى وجود الابن والمطلق وهو ان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم والذاتي
وهو ان لا يكون وجوده من الغير وهو الله تعالى والحدوث الاضافي اخص من الحدوث الزماني وهو من الذاتي
لان ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم يكون وجوده من الغير بالضرورة ولا يلزم العكس اذا وجد قديم ممكن
وح يكون القديم بالعكس اي يكون القديم الذاتي اخص من القديم الزماني وهو من القديم الاضافي لما
علم ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص وزعم قوم ان الحدوث والقدم عدميان وقوم انهما من
الامور الاعتبارية واستدلوا على ذلك بان الحدوث لو كان وجوديا محققا فاما ان يكون حادثا او قديما
فان كان حادثا يلزم ان يكون للحدوث حدوث آخر وعاد الكلام في ذلك الحدوث وتسلسل وان كان
قديما يلزم قدم الحادث لان الحدوث صفة الحادث فلو كان قديما يلزم قدم الموصوف وكذا ذكروا في القدم
انه لو كان وجوديا حقيقيا فلو كان حادثا يلزم حدوث القديم لانه قبل حدوث القدم لا يكون قديما فيكون
حادثا وان كان قديما يلزم للقدم قدم وتسلسل والجواب ان صفة الحدوث وقدم القدم عين ذاتهما
فلا يلزم التسلسل قال خاتمة الى آخره اقول اقسام التقدم خمسة وكذا اقسام التأخر لان التأخر
في مقابلة التقدم الاول التقدم الزماني وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجامع مع المتأخر فيها
في حالة واحدة كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه سواء كان
المتقدم متقدما او متأخرا بشيء من اقسام التقدم والتأخر ما عدا هذا وهذا التقدم اما وضعي وهو كتقدم
الامام على المأموم اذا ابتدئ من الامام او تقدم المأموم اذا ابتدئ منه او طبيعي كتقدم الجنس على النوع
اذا ابتدئ من الجنس او تقدم النوع على الجنس اذا ابتدئ من النوع لما مر ان المعتبر هو الترتيب
الثالث التقدم بالذات ويقال له التقدم بالعلية ايضا وهو تقدم المؤثر الموجب على الاثر كتقدم
حركة الاصبع على حركة الخاتم لانا نعلم ان الاصبع تحرك اولا فتحرك بسببه الخاتم اذ يصدق انه تحركت
الاصبع فتحرك الخاتم ولا يصدق تحرك الخاتم فتحرك الاصبع الرابع التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم
محتاجا اليه للمتأخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل والشرط على المشروط الخامس التقدم
بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وهذا التقدم بالحقيقة مجاز لان الفضيلة لو لم تكن سببا للتقدم في
المجلس او في الشروع في الامور لما سمي تقدما والمشهور في كتب الحكماء ان حصر اقسام التقدم في خمسة

الحصر علم بالاستقراء وقال الامام ان هذا الحصر منقوض بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض
كتقدم الامس على الغد اذ ليس ذلك بالزمان اذ التقدم بالزمان هو ان يكون المتقدم في زمان لم يكن
ذلك الزمان قبل زمان المتأخر كما في تقدم الاب على الابن وهذا محال في اجزاء الزمان اذ يمتنع ان
يكون للزمان زمان وكما انه ليس بالزمان فليس بشيء من الاقسام الباقية اما الرتبي فلانه اما وضعي
وهو انما يتحقق فيما يكون في المكان او طبيعي وهو انما يكون فيما يكون فيه تقدم او تأخر طبيعي واجزاء
الزمان متساوية لا تقدم للبعض على البعض بالطبع ولا تأخر كذلك واما بالذات والطبع والشرف فظاهر
واستبعد ابي المتأخر على هذا وهو غير وارد اذ المراد بالتقدم الزماني ان يكون المتقدم قبل المتأخر
قبلية لا يجامع مع المتأخر فيها في حالة واحدة وقد اشار الى هذا في الاشارات وهذا اعم من ان يكونا
زمانيين او غير زمانيين او احدهما زمانا والآخر غير زمان وقد سلم الحصر كما ذكر في الكتاب والفاضل
نقل انه لو لم يكن الترتيب معتبرا فيه يكون بالشرف ولما كان التأخر في مقابلة التقدم كان
اقسام التأخر ايضا خمسة وعلم منها اقسام المعية ايضا كما يكونان معا في الزمان او الرتبة او الذات
بان يكونا معلولي علة واحدة مثلا او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء او شرطين ولا تقدم لاحدهما على
الآخر او بالشرف قال الصحيفة الثالثة في لواحق الماهية الى قوله في وقوع ذلك الطرف اقول
قد مر في قسمة الموجودات قسمة المتصور الى الواجب والممتنع والممكن وانما اعيدت هاهنا ليبنى عليهما
احكام اخرى قوله فيكون لذاته ان لا يقتضي شيئا منهما لان الممكن اذا لم يقتض شيئا منهما فيكون لذاته
ومن شأن ذاته ان لا يقتضي شيئا منهما فالواجب بالذات ما يقتضي لذاته وجوده في الخارج والممتنع
بالذات ما يقتضي لذاته عدمه والممكن يقتضي لذاته ان لا يقتضي شيئا منهما فلكل من الواجب والممتنع
والممكن لازم ذاتي وهو اقتضاء الوجود والعدم وعدم الاقتضاء واذا كان كذلك يمتنع ان ينقلب شيء منها
الى آخر اي يزول لازمه الذاتي عنه ويحصل له لازم الآخر لان لازم الشيء يمتنع انفكاكه عنه ولا انتزاع لما في
تلك الذات نفسها تلك لا ننفي لازمها فلا يكون الانقلاب ويلزم المحال ايضا لان ما في نفسها تلك بالضرورة
نعم قد يصير الممكن واجبا بغيره كما يكون عند سببه التام وقد يصير ممتنعا بغيره كما يكون عند المانع لكن ذلك لا
يخرجه عن حد الامكان لانه مع ذلك لا يقتضي لذاته شيئا من الوجود والعدم قال وعلمت ان اردتم
بالاقتضاء في الواجب والممتنع الاقتضاء التام ولا يلزم من هذا ان لا يكون مقتضيا للوجود او العدم في الجملة

لان انتفاء الاقتضاء التام لا يوجب انتفاء الاقتضاء اصلا و ح يكون ذلك الطرف أولى بالممكن من الطرف الآخر وإذا علمته فجاز ان يقع بلا مرجح وان اردتم بالاقتضاء في الواجب والممتنع الاقتضاء مطلقا سواء كان تاما او غير تام فجاز ان يتخلف الوجود عن الواجب والعدم عن الممتنع فلا يكون الواجب واجبا ولا الممتنع ممتنعا قلت نعني بالاقتضاء فيهما التام ويكون الممكن ما لا يقتضي شيئا منهما بالاقتضاء التام وجاز ان يكون احد طرفي الممكن أولى به لكن لا يلزم من ذلك وقوعه بلا مرجح لما يأتي فيما بعد ان احد طرفي الممكن سواء كان اولى به او لا لا يجوز ان يقع من غير مرجح قال اقول واعلم الى آخره ينبغي ان تعلم ان المراد بالاقتضاء الواجب والممكن والممتنع انما هو بحسب نفس الامر يعني بالنظر الى انفسها مع قطع النظر عن الخارج والذهن كما مر في تحقيق نفس الامر وبحسب الذهن ايضا ولا يكون بحسب الخارج الا لما وجد في الخارج كالواجب والممكن الموجود فيه لان ما لا يكون في الخارج لا يقتضي فيه شيئا اذ لا الخارجي بدون المقتضي في الخارج محال ثم عرف الوجوب والامتناع والامكان وبقي في الوجوب ثم قال وكذا الامتناع والامكان اي كذا بان الامتناع والامكان يعني متى وجد المعرف وجد المعرف ومتى فقد فقد فعلم من تعريف الوجوب والامتناع والامكان انها نسب والنسبة اذا كانت اجزاؤها وجودية مجتمعة متصلة كالوجوب تكون حقيقية لاستغنائها باعتبار المعتبر وإلا فاعتبارية كالامتناع والامكان لكون بعض اجزائها عدميا وفيها وجه آخر وهو انا بينا ان اقتضاء الذات فيهما انما هو بالنظر الى انفسها وبحسب العقل لا بحسب الخارج فيكون بحسب الخارج اعتباريا بوجه ما وله مدخل في حقيقتهما فهما ايضا كذلك فان قيل نحن نعلم ان امتناع اجتماع النقيضين وامكان زيد قبل حدوثه امران متحققان في الخارج سواء وجد فرض فارض او لا قلت معنى الامتناع كما عرف ضرورة العدم باقتضاء الذات بالنظر الى نفس الذات وتعقل العقل وهذا المعنى حاصل لاجتماع النقيضين فيتحقق في الخارج انه بالنظر الى نفسه والعقل يقتضي ضرورة عدمه فنظن ان الامتناع امر خارجي وكذا حكم الامكان لانه عرف انه عدم اقتضاء شيء من الطرفين بحسب الذات وعلم ان هذا بالنظر الى ذات الممكن والعقل متحقق فنظن كونه متحققا في الخارج على انه امر عدمي اعتباري فان قيل لو كان اقتضاء الذات الامكان موقوفا على الوجود الخارجي والامكان موقوف على الاقتضاء لان المقتضي بدون الاقتضاء محال فكان الامكان متوقفا على الوجود الخارجي

وانتم اتفقتم على ان احد طرفي الممكن لا يجوز ان يقع بلا مرجح ه

لكن الوجود موقوف على الامكان فيلزم الدور قلت المراد ان الاقتضاء الخارجي موقوف على الوجود الخارجي لا الاقتضاء بحسب نفس الامر والعقل والامكان لا يتوقف على الاقتضاء الخارجي بل على الاقتضاء بحسب نفس الامر فلا يلزم الدور قال اقول الفصل الثاني الى آخره قد عرف في الفصل السابق تحقيق القول في الوجوب والامتناع والامكان فاراد في هذا الفصل والفصل الآتي ايراد ما وجد في كتبهم من ابحاث الوجوب والامكان وهذا الفصل مشتمل على ابحاث الوجوب اختلفوا في وجودية الوجوب واحتج من قال انه وجودي بوجوه الاول ان الوجوب اكد الوجود والوجود ليس ثابتا كذا بالعدم لانه نقيضه فيكون الوجوب وجوديا وفيه نظر اذ لا نسلم ان العدم مطلقا نقيض الوجود بل هو انتفاؤه ولان نفي قابلية العدم مؤكد للوجود لانه اذا صدق على شيء انه ليس قابلا للعدم يلزم ان يكون وجوده ضروريا فنفي قابلية العدم مؤكد للوجود مع انه عدمي لكون القابلية وجودية اذ معنى القابلية يصح ان يتصف به وهذا امر وجودي الثاني الوجوب نقيض لثبات الوجود والعدم لا يقتضي ثبات الوجود وفيه نظر اذ المقتضي لثبات الوجود في الواجب انما هو ذاته التي هي سبب التام لا وجوبه الثالث ما قاله الامام ان الوجوب نقيض اللاوجوب المحمول على المعدوم وما هو محمول على المعدوم يكون عدميا واذا كان اللاوجوب عدميا يلزم ان يكون الوجوب وجوديا لان علم العدم وجود وفيه نظر لما بينا ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا كما في العمى واللاعمى وايضا قد ثبت في علم المنطق ان المعدولة تقتضي وجود الموضوع واللاوجوب عدولي فلا يصدق على المعدوم بل الصادق بالنسبة الى المعدوم انما يكون سلب الوجوب بان يقال المعدوم ليس بواجب لا انه لا واجب واذا كان الصادق سلب الوجوب لا يلزم كون اللاوجوب عدميا فلا يلزم كون الوجوب ثبوتيا احتج من انكر كونه ثبوتيا بوجوه الاول لو كان ثبوتيا لكان اما نفس حقيقة الواجب او داخلا فيها او خارجا عنها ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فلان الوجوب نسبة بين الحقيقة والوجود والنسبة متأخرة عن نفس الحقيقة وجزؤها ممتنع ان يتأخر عنها وايضا الثاني ممتنع لوجه آخر وهو انه يلزم تركب الواجب وهو محال واما الثالث فلانه يقتضي جواز كون الواجب ممكنا لان الوجوب لو كان خارجا عن حقيقة الواجب يكون وصفا لها ووصف الشيء محتاج اليه فيكون الوجوب بالذات محتاجا والمحتاج ممكن والممكن جاز زواله فيكون وجوب الواجب جائز الزوال واذا زال الوجوب صار الواجب ممكنا فيكون جواز زواله مستلزما لجواز صيرورة الواجب ممكنا وهو محال لاستحالة الانقلاب كما مر والجواب انه لا

يلزم من امكان الشيء جواز زواله لان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه لا انه جاز ان يزول او يوجد
وقد مر ان الممكن قد يجب بغيره وههنا وجب الوجوب بذات الواجب لما علم ان الوجوب ناشئ عن ذات الواجب
وبالجملة ايجاب ما يمتنع زواله بذاته مماثلة في امتناع الزوال الثالث لو كان الوجوب وجوديا لكان
له وجود فيشارك غيره من الموجودات في الوجود ويمتاز عنها بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب اتصاف ماهيته بوجوده لكان للوجوب وجوب وتسلسل
وان لم يجب اتصافها به لامكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا والجواب ما مر ان الممكن
قد يجب بغيره فلا يمكن زواله الرابع ما ذكره الامام في الملخص ان الوجوب نسبة بين الحقيقة والوجود
فيكون خارجا قائما بالحقيقة وح يكون محتاجا فيكون ممكنا وكل ما هو ممكن فانما يجب بوجوب بسببه ضرورة
وسببه ذات الواجب فيلزم ان يكون للواجب وجوب قبل هذا الوجوب ويعاد الكلام في هذا الوجوب
وتسلسل والجواب انه يكون وجوبه بذات الواجب لا بوجوب ذاته الرابع ما ذكره الامام ايضا في
الملخص وهو ان حقيقة الوجوب استحقاق الوجود واستحقاق الوجود متقدم عليه فلو كان هذا الاستحقاق
ثبوتيا لكان ثبوت الصفة للموصوف قبل وجود الموصوف وذلك محال وجوابه ان الوجوب كيفية نسبة
الوجود الى الحقيقة فيتأخر عنه هذا ما قيل في الوجوب مع ما ورد عليه والحق انه وجودي لما مر من تعريفه
انه ضرورة الوجود باقتضاء الذات غير اعتباري كما عرفت ثم قال الفصل الثالث الى آخره
اقول اختلفوا في الامكان فقالت الفلاسفة انه وجودي وانكره اهل الملة واحتجت الفلاسفة
على كونه وجوديا بوجوه الاول الامكان مقابل للامتناع والامتناع عدمي فيكون الامكان وجوديا
والجواب انه ليس نقيضا للامتناع حتى يكون عدميا للعدم ويلزم كونه وجوديا ولئن سلم انه نقيض
له لكنا قد بينا ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا كالعمى واللاعمى فان قلت لهذا المنقابلين يجب
ان يكون وجوديا ويكفي هذا القدر مطلوب المعلل سواء كانا نقيضين ام لا قلت لا نم ان احد المتقابلين
يجب ان يكون وجوديا فانه منقوض بالعمى واللاعمى والجهل واللاجهل وعارضه الامام بان الامكان مقابل
للوجوب والوجوب وجودي فيكون الامكان عدميا وفيه نظر لانه ليس نقيضا للوجوب وكونه مقابلا
له لا يقتضيه اذ جاز كون مقابل الوجودي وجوديا كما في الضدين وهذه الحجة في الامكان الخاص لان المقابل
للامتناع والوجوب هو الامكان الخاص لا العام لانه يعمهما ولو ثبت ان الامكان الخاص وجودي ثبت ايضا ان
الامكان العام وجودي لانه جزء الامكان الخاص وجزء الوجودي وجودي ولو ثبت انه عدمي ثبت ايضا
ان الامكان العام عدمي لان حقيقة الامكان الخاص ليس الا امكانين عاميين فلو كانا وجوديين يلزم
ان يكون الامكان الخاص ايضا وجوديا الثاني ما ذكره الشيخ في كتبه ان الامكان لو كان عدميا
لما كان شيء من الاشياء ممكنا اذ لو كان الامكان عدميا يصدق ان امكان الشيء لا ولا فرق بين قولنا امكانه
لا وقولنا لا امكان له والثاني يوجب نفي الامكان فكذا الاول فيلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا هذا
خلف وبطلان التالي ظاهر فلا يكون الامكان عدميا والجواب لا نم انه لا فرق بين قولنا امكانه لا
وقولنا لا امكان له فان معنى الاول ان امكانه صفة سلبية ومعنى الثاني نفي الامكان عنه فاين احدهما
من الآخر وايضا لو صحت هذه الحجة يلزم ان لا يكون شيء من المعاني عدميا اذ يصدق ان يقال العمى ليس بمعنى
والا لما كان شيء من الاشياء اعمى اذ لا فرق بين قولنا عماه لا وبين قولنا لا عمى له وكان ان هذا باطل فكذا ما ذكره
وهذا يشمل الامكان الخاص والامكان العام الثالث نقيض الامكان اللاامكان وهو عدمي لصدقه على
المعدومات وجوابه لا نم صدقه على المعدومات لما مر ان المعدولة تقتضي وجود الموضوع ولئن سلمنا لكن قد عرفت
ان نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا وهذه الحجة ايضا شاملة للخاص والعام واحتج المليون على كون الامكان
عدميا بوجوه الاول لو كان الامكان ثبوتيا وهو متقدم على وجود الممكن ولا بد له من محل لكونه صفة
فان قام بالممكن لزم قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وهو محال وان قام بغيره لزم قيام صفة الشيء بغيره وذلك
ضروري البطلان وقالت الفلاسفة ان امكان وجود الشيء قبل وجوده يقوم بمادته مثلا قالوا امكان
وجود سيف معين قائم بمادة حصل منها في المعدن الحديد الذي اتخذ منه ذلك السيف اذ يصدق على ذلك المادة
قبل وجود السيف انها يمكن ان تصير ذلك السيف او نقول يصدق انه يمكن ان يحصل منها ذلك السيف
فامكانه قائم بها هذا ما قالوه ومن البديهي ان صفة الشيء لا تقوم بغيره سواء كان ذلك الغير مادته او غيرها
وما قالوه في ترويج قيامه بمادته فساده بين على كل عاقل اذ الاول صفة حديد وتها سيفا لا صفة السيف
وامكان السيف صفته والثاني صفة السيف لكنه ليس بقائم بمادته واذا عرفت هذا فقد ظهر قوة هذا البرهان
ومن انصف علم حقيته هذا البرهان فان قلت اتفقت الفلاسفة على ان الممكن ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه
وان الامكان هو عدم اقتضائه الوجود والعدم فح يكون الامكان عدميا على رأيهم فكيف ادعوا بعد ذلك
انه وجودي قلت انهم ذهبوا الى ان هذا رسم الامكان ورسم الوجودي جاز ان يكون عدميا كقولهم الجوهر
موجود لا في موضوع

قوله لا الماهية لان الماهية عنده ليس بثابتة حال العدم فحينئذ لا تعرض العلية والمعلولية لها واما عند المعتزلة فالماهية الممكنة حال العدم شيء وثابت فتعرض لها العلية والمعلولية

قوله محل للتخصص اي خاص بذلك الحادث والا كان اختصاصه بحادث دون حادث ترجيحا بلا مرجح

اي نفس الاستعداد لا امر يحصل عند حصول الاستعداد

الثاني الامكان نسبة بين حقيقة الممكن ووجوده فلو كان وجوديا لكان متاخرا عن الوجود ويلزم ان يكون الممكن قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وهو محال وهذا ايضا ظاهر حق فان قلت لا نم ان الامكان نسبة بل هو كيفية نسبة ايضا ممكن قلب هذه الحجة بان يقال لو كان عدميا وهو نسبة فيتاخر عن الوجود لان النسبة متاخرة قلت سواء كان نسبة او كيفية نسبة يكون متاخرا عن المنتسبين اما النسبة فظاهر واما كيفيتها فظاهر لان كيفية الشيء متاخرة عنه واما العدمية بحجة اذ النسب العدمية جاز تقدمها على المنتسبين كالعدم فانه نسبة عدمية بين حقيقة الشيء ووجوده مع تقدمه على الوجود الثالث ما ذكره الامام في الملخص وهو انه لو كان الامكان ثبوتيا لكان مشاركا لغيره في الوجود ومخالفا له بالخصوصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون وجوده غير ماهيته وح لا يخلو من ان يجب وجوده لماهيته او امكن فان وجب كان الامكان واجب الوجود بذاته ويلزم ان يكون الممكن واجبا بذاته بالاولى لاشتراط وجود الامكان بوجود الممكن فمتى كان المشروط واجبا كان الشرط اولى ان يكون واجبا وان امكن وجوده لماهيته كان للامكان امكان اخر وعاد الكلام في ذلك الامكان كان وجوده ممكنا لماهيته وعلى هذا يتسلسل وان كان واجبا يلزم وجوب الممكن كما مر وهو محال وفيه نظر لجواز ان يكون امكان الامكان نفس ماهيته وللقائل ان يقول الامكان نسبة بين الشيء ووجوده او كيفية نسبة بينهما فكيف جاز ان يكون عين المنتسب الا ان يفسر الامكان باعتبار امكان الامكان حينئذ بكون الشيء غير مقتض للوجود او قابلا للوجود هذا ما قالوا في الامكان وقد عرف ان الحق مع المليين ويلزم منها ان كون الامكان عدميا كما قالوا او وجوديا اعتباريا خاتمة كل ممكن محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده وهو وجوب فيضانه عن علته التامة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والثاني لاحق بوجوده لانه ما دام موجودا يكون واجبا وهذا الوجوب يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول يعني كون المحمول ضروريا ما دام ثابتا للموضوع فان قلت لو كان الوجوب سابقا على كون الممكن والوجوب ايضا ممكن فيلزم تقدم وجوب اخر عليه ولزم التسلسل وكذا الرجحان قلت انهما اعتباريان فلا عبرة بتسلسلهما ثم الامكان قسمان احدهما الذاتي وهو المعنى المذكور اي عدم اقتضاء الذات شيئا من الطرفين والثاني الامكان الاستعدادي وهو عند حصول الاستعداد وتحقق الشرايط وارتفاع الموانع ويسميه المتاخرون الامكان الوقوعي لجواز وقوعه بالفعل بخلاف الاول فان تحققه لا يوجب امكان الوقوع لجواز ان يمتنع لغيره

وقد يطلق الامكان الاستعدادي على الاستعداد التام الذي يحقق عند اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وقالت الفلاسفة الامكان الاستعدادي يكون حادثا سابقا على حدوث الحادث سبقا زمانيا فانه لا بد لكل حادث الا يكون ان يكون كل سابق مجوزا للعلة الموجبة الى المعلول بعد تجوزها عنه فلا بد لتلك الحوادث من محل لتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فكل حادث مسبوق بمادة وتغير وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك والتزموا من هذه القواعد قدم العالم وخلله ظاهر لانه ح يلزم حدوث الحادث قبل حدوثه للزوم تاثير العلة الموجبة حين تمام الايجاب هذا مبني على كون الصانع غير مختار وسيجيء بطلانه

الصحيفة الثانية في لواحق الوجود والماهية الى اخر الفصل الاول

هذه الصحيفة في لواحق الوجود والماهية جميعا وهو الموجود وتلك اللواحق هي العلية والمعلولية اذ العلية والمعلولية بالفعل انما تعرض للشيء المتحقق لا للماهية عند الحكماء وبهذا قالت الحكماء الموجودية جزء من الموجدية والمراد بالعلية والمعلولية ما يكون بالفعل لا بحسب نفس الاشياء كما مر فان ذلك من عوارض الماهية فان قلت العلة الغائية علة بماهيتها كما مر وايضا العدم علة ومعلول عند المحققين قلت العلة الغائية ما لم تصر موجودة في الذهن لم تصر علة والعدم انما يكون علة ومعلولا عند التحقيق كما مر في غيره وهذه الصحيفة انقسمت قسمين الاول في العلة والثاني في المعلول الاول فيه فصول الفصل الاول في اقسام العلل العلة عند الحكماء ما يحتاج اليه الشيء والعلة اما تامة وهي جملة ما يحتاج اليه الشيء وهي العلل الخمس التي يأتي ذكرها وبعضهم قيد جميع ما يحتاج بالقريبة فقال العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء من العلل القريبة لان البعيدة لا تاثير لها في المعلول بل في العلة التي تؤثر فيه فان النجار لا يوجد الخلاق في الذائقة وان اوجد العسل بل موجد الخلاق في الذائقة انما هو العسل وهذا حق والعلل الغير التامة خمس العلة المادية كالخشب للسرير والصورية كصورة السرير والفاعلية كالنجار والغائية كالجلوس والشرط كالآلة وزوال المانع ووجه الحصر في الخمس ان العلة اما جزء للمعلول او خارجة عنه والاولى تسمى علة الماهية اذ الماهية من حيث هي محتاجة اليها والثانية تسمى علة الوجود لاحتياج الوجود اليها وعلة الماهية اما ان يكون المعلول بها بالقوة اي بالنظر الى ذاتها وهي العلة المادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما ان يكون بها الوجود اي يكون مفيدا للوجود اولا والاول العلة الفاعلية والثاني ان كان لاجلها الوجود فهي العلة الغائية والا فهي الشرط ويندرج في الشرط عدة اشياء كالموضوع

ويمكن ان يجاب عنه بان الشرط اما يكون فاعلا او لا لكن المراد من الفاعل المستقل فالفاعليه بلا مراد منه ما يكون له دخل في التاثير وليس كذلك فالشرط الفاعلية والالة
المستقل الفاعلية والالكونه لذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع
فحينئذ تكونان جزئين للفاعل

مثل الوقت للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمنشار للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ
الاديم والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الدجن للقصار وزوال الرطوبة للاحراق والمادة للاحتراق
هذه الاشيا لحاجة الى تتميم العلة الفاعلية اذ تاثير الفاعل موقوف عليها جعلها الحكما من قبيل العلة الفاعلية
فلذلك جعلوا العلة اربعا وذكروا في حصرها ان العلة اما جزء للمعلول اولا والاول اما علة ما هو به او صورة
كما مر والثاني ان كان لاجلها الفعل فهي الغائية والا فالفاعلية فان قلت يلزم من هذا ان يكون الشرط العلة
فاعلا لانه مندرج تحت هذا القسم وفساده واضح اذ الثوب ليس بفاعل في الصبغ وكذا زوال المانع وغير
ذلك قلنا انهم قالوا علة فاعلية بطريق التسمية لا الفاعل ثم كل واحد من هذه العلل قد يكون قريبة وقد يكون بعيدة
الامر بايجاد بان يكون مثلا مؤثر في المؤثر كالنار في السخونة المؤثرة في الاحتراق ومادة للمادة كالماء للجسمية
للخشب الذي هو مادة للسرير وغاية للغاية كالتعظم للجلوس على السرير وصورة على الصورة كالاستواء
والانفعالات للهيئة الاجتماعية والة للالة كالالة التي تصنع بها الالة او من غير بابها كالمادة للفاعل او الصورة
او الغاية او الشرط والفاعل للمادة او الغاية او الشرط وكذا الباقي ثم بعض المعلولات قد يفتقر الى جميع
هذه العلل الخمس كالسرير وبعضها قد يفتقر الى البعض كالبسائط فانها لا تفتقر الى الجزء من المادة والصورة
بل الى الثلاث الباقية وقيل بعضها قد لا يحتاج الى غير الفاعل والغاية وهي المجردات وهذا على راي الفلاسفة
واما على راي اهل الملة فالمجرد غير واقع لان الممكن لا يوجد عندهم بدون مادة وحيز وعند ذلك فلا يتحقق المعلول
عندهم باقل من الثلاث ثم العدمي جاز ان يكون جزء للعلة التامة كعدم المانع اذ هو شرط والشرائط داخلة
في العلة التامة وهل يجوز ان يكون جزء للعلة الفاعلية ام لا فيه خلاف فمن زعم ان العدم لا يعلل قال
لا لان العدم نفي محض لا تاثير له اصلا وهم اكثر المتكلمين ومن علم ان العدم يعلل به ذهب الى انه يجوز وهذا
حق لانا نعلم ضرورة ان عدم العلة مقتض لعدم المعلول كما ان عدم طلوع الشمس يقتضي عدم النهار او
وجود الليل واذا جاز ان يكون العدم علة بنفسه فكونه جزءا للعلة اولى ولان وجود الغيم مع طلوع الشمس
يقتضي الظلمة الشديدة وترك العبادة توجب الذم وامثال هذه كثيرة فانكاره تعنت الفصل
الثاني الى آخره هذا الفصل في العلة الفاعلية وفيه مباحث الاول العلة الفاعلية [illegible]
الشي وهو اما مختار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي يجب ان يفعل شاء او لم يشا
كالشمس في افاضة النور والنار في افاضة الحرارة وكل منهما اما علة للموجود بان يحصل بنفس الوجود منه

او علة للبقا بان يحفظ الوجود بعد ما حصل وقد يكون الشي الواحد علة للوجود والبقا معا لان المؤثر
اذا كان مفيضا للوجود افاضة تامة تستغني الاثر معه عن الغير فيدوم بدوامه كمماسة النار للاحتراق
فانها كافية في وجوده وبقائه وكطلوع الشمس الطالع في افاضة وجود النهار وبقائه وقد يكون علة لاحدهما
دون الآخر كالبناء فان افعاله المخصوصة علة لوجود البناء دون البقاء فان البقاء انما يكون بسبب التئام
الاجزاء والدعائم والاساطين وعدم ورود المهدم فعلم ان علة البقاء قد تبقى بافاضة الوجود كما في مماسة
النار وطلوع الشمس وقد تبقى بمحافظة كما في شبه الالتئام ثم علة البقاء جاز ان تكون مع الحدوث
كما في البناء فان علة بقائه وهي شبه الالتئام والدعائم وغيرها كانت مع حدوثه وجاز ان تكون بعد
الحدوث كاشتعال الفتيلة بمماسة النار فانه يحصل بها وبقاؤه يفتقر الى انضياف الدهن فاذا اضيف اليه
الدهن بقي والا فلا وانكر اكثر المتكلمين علة البقاء لاعتقادهم ان الممكن حالة البقاء غني عن السبب لكون وجوده
اولى من العدم وسيجي هذا البحث ان شاء الله تعالى البحث الثاني اختلفوا في ان الواحد من جميع الوجوه اي
يكون بسيطا غير متشابهة ماخوذ معه معنى آخر هل يصدر منه بدون اختلاف الالات والشرائط والقوابل
اكثر من واحد لا فعال المليون نعم وانكره الفلاسفة والمعتزلة اما اذا اختلف الالة او الشرط او القابل
فاتفقوا على جواز صدور الكثرة مثال اختلاف الالة كما في شعاع الشمس فانه يقتضي النضج بالية الهواء
الرطب والاحتراق بالية الهوا اليابس مثال اختلاف الشرط ما يكون في طبع الجسم فانه يقتضي الحركة
الى حيزه بشرط الخروج عنه والسكون فيه بشرط الحصول فيه ومثال اختلاف القابل كما في شعاع الشمس
فانه يؤثر في بعض الاجسام تاثيرا مخالفا بتاثيره في آخر بحسب قبولهما كما في المعاجين والنبات وغير ذلك
فيسيل الدهن ويجمد العجين وعلى هذا فبالحقيقة يكون اثر المؤثر واحدا وانما يختلف بضميمة الالة او الشرط
او القابل بخلاف ما اذا لم يختلف شي من الالة والشرط والقابل فانه لو حصل منه اكثر وقد سقط حكم الالة
والشرط والقابل فيكون قد صدر منه الكثرة من جهة واحدة هذا تحقيق هذا الموضع واذا عرفت هذا فلنرجع
الى ما قالت الفلاسفة والمعتزلة لو صدر عن الواحد المذكور اثنان ويكون مصدرا لهما فكونه مصدرا
لاحدهما غير كونه مصدرا للآخر بدليل انه قد يتصور كونه مصدرا لاحدهما مع الذهول عن كونه مصدرا
للآخر وهذا امارة المغايرة ولان كونه مصدرا لاحدهما نسبة بينه وبين ذلك الواحد وكونه مصدرا للآخر
نسبة بينه وبين الآخر والنسبة بين الشي وغيره غير النسبة بينه وبين الآخر ضرورة واذا كان المفهومان

متغايرين فاما ان يكون احدهما او كلاهما داخلا في حقيقة المصدر او لم يكن شيء منهما داخلا ولا سبيل الى شيء
منها وذلك لانه لو كان احدهما او كلاهما داخلا يلزم تركب المصدر والمفروض انه بسيط وان كان كلاهما
خارجا كانا معلولين للمصدر لانهما من مقتضيات ذاته فكونه مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا للآخر كما مر وحينئذ
فنقول انه ان انتهى الى التركب او تسلسل وكلاهما محال هذا هو المشهور في كتب القوم وفيه والجواب ان كون
الشيء مصدرا للآخر امر اضافي وستعلم ان الاضافات كلها اعتبارية وح نمنع انهما خارجان عن ذات المصدر
نعم ح يكون المصدر مصدرا لهما قلنا الامر الاعتباري لا يحتاج الى العلة وح لا يلزم التسلسل هذا
الجواب ذكره الامام وعوله ينقطع الكلام لانهم ينازعون في كون الاضافات اعتبارية ولو قيل الجواب
هذا ويبقى في حيز القيل والقال بل الطريق ان يقال لا نسلم ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية اما فان لم
يكن لا يلزم ما ذكرتم لانه ح لا يحتاج الى العلة على تقدير الخروج وان كان صفة حقيقية لكان لكل مصدر جهات
غير متناهية ذاته ومصدريته ومصدرية لتلك المصدرية وعلى هذا ح جاز صدور الكثير من كل موثر
فان قلت لا بد ان يكون المصدرية مستثناة من نفي الصفات في هذا البحث اي لا يكون للمصدر
صفة الا المصدرية اذ كلامهم في الواحد الذي يكون مصدرا وح يكون المصدرية ساقطة عن اعتبار الجهة
قلت اذا لم يجعل للمصدرية جهة في التاثير يلزم وجوب ان يصدر من الواحد اكثر من واحد وهو الاثر
والمصدرية فيبطل دليلكم وايضا لو كانت المصدرية صفة حقيقية يلزم صدور كثير غير متناهية محصورة بين
حاصرين من الواحد لان الاثر صادر عنه ومصدريته ايضا صادرة عنه وكذا مصدرية مصدريته وهلم
هذا الى غير النهاية مع انها محصورة بين الاثر والمصدر وايضا الوجه ما ذكروا يلزم ان لا يصدر عن الواحد
شيء اصلا ويتبين من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له مغاير له لكونه نسبة بينه وبين
اثره ولانه يمكن تعقله مع الذهول عن كونه مصدرا فكونه مصدرا اما داخل فيه او خارج عنه ويلزم اما
التركب او التسلسل كما ذكروا فان قلت المصدرية ههنا ان يكون عين الذات بلا تعدد فان
الشيئين المتغايرين يمتنع ان يكونا عين شيء واحد قلت ذكر الفرق بعد ... ان هذا الثاني لو
صدر عن الواحد شيء يلزم ان يصدر عنه اثنان وهو محال بما ذكروا وذلك لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا
لذلك الشيء مغاير له كما بينا في الوجه الاول وهو لا يجوز ان يكون جزءا له لامتناع التركب فيكون خارجا
معلولا له فيصدر عنه اثنان المعلول والمصدرية فان قلت نحن نجوز ان يصدر عن الواحد اكثر

باختلاف الآلات والشرائط والقوابل وههنا كذلك لانه صدر المعلول عنه من جهة المصدرية والمصدرية
من جهة مصدرية اخرى بينها وبين المصدر قلت ح ابطلتم مذهبكم بالكلية لانه ح جاز ان يصدر من
الواحد اشياء باعتبار المصدريات وهذا عين مذهبنا وانتم في ابطال هذا وايضا قد مر ان المصدرية لسند
جهة هذا التغير ما في الكتاب وايضا ينتقض دليلهم بما جوزوا من صدور الاكثر باختلاف الآلات والقوابل
والشرائط لانه ح يصدق ايضا ان كونه مصدرا لهذا بهذه الآلة غير كونه مصدرا بتلك او بهذا الشرط وبتلك
او بهذا القابل وبتلك فحجتهم دافعة بالكلية للحجة الثانية لهم اذا صدر عنه آ و ب يلزم صدور آ عنه مع عدم
صدوره من جهة واحدة لانه واحد من جميع الوجوه وذلك محال وجوابه انه ح يلزم صدور آ عنه وصدور
ما هو ليس آ لا صدور آ مع عدم صدوره حكي ان بهمنيار كان من حكماء المجوس كتب الى الرئيس ابي علي سينا ان
يرشده الى برهان يعول عليه فاجابه بهذه الحجة وهو اعترض عليها بالاعتراض المذكور فما وجد منه الا السكوت
وبين في الكتاب هذه الحجة بلا وجه يستنبط محل الاعتراض لانه ما ذكر التلبيس في غاية الظهور وتقريرها
في الكتاب انه اذا صدر عنه آ و ب يلزم صدور آ عنه مع عدم صدوره من جهة واحدة لان آ ليس ب
وليس ب نقيض ب فاذا صدر عنه ب لم يصدر عنه ليس ب لامتناع اجتماع النقيضين فلم يصدر عنه
آ والا لصدر ليس ب فيلزم صدور آ مع عدم صدوره عنه وكذا يلزم صدور ب وعدم صدوره
لان ب ليس آ وليس آ نقيض آ فاذا صدر عنه آ لم يصدر عنه ليس آ لامتناع اجتماع النقيضين فلم يصدر
عنه ب والا لصدر ليس آ فيلزم صدور ب مع عدم صدوره ولا يلزم ذلك في المركب لان المركب له
بل من شانه وجهات فجاز الصدور عن جهة وعدم الصدور عن اخرى كالجسم مثلا فانه جاز ان يصدر
عنه بجهة الابعاد الحصول في الحيز وبجهة جوهريته عدم الحصول فيه والمحال انما يكون ان لو كان ذلك من
جهة واحدة وهذا التقرير ليس في كتب القوم وانما المسطور فيها ما ذكر اولا ولم يتعرضوا ايضا الى
فائدة قوله من جهة واحدة وجوابه ان وجود الشيء جاز على وجهين وجوده لذاته ووجوده لغيره
كالسواد مثلا فانه جاز ان يكون وجوده بالنسبة الى ذاته وجاز ان يكون بالنسبة الى غيره بان يكون
ثابتا له ونقيض الاول سلبه عن ذاته لا سلب وجوده عن الغير لان اتحاد الموضوع شرط في التناقض
بل سلب وجوده عن الغير نقيض وجوده لذلك الغير والاول جاز مع نقيض
الثاني بل كل موجود كذلك فان الانسان موجود في ذاته ومسلوب عن الفرس وبالعكس وكذلك

او منها بالارادة بقولنا ان الارادة من حيث هي ارادة كلية وكذلك نسبتها الى جميع المرادات الجزئية على السواء فلا تخصص منها مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية منبعثة من ارادة كلية فاذن صدور الاشياء من الارادة الكلية بتوسط الارادات الجزئية فحينئذ كما ان الاثر مختلف والمؤثر ايضا مختلف

غير ذلك من الانواع والاشخاص وهو جائز وجودهما في نفسه مع سلب وجوده عن الغير فلا نسلم امتناعه ولا يلزم التناقض لجواز ان يكون العلة لهم بتسخين النار وتبريد الماء استناد الاثر الى المؤثر على اختلاف طبيعة النار والماء فتغاير الآثار دليل على تغاير المؤثرات فيكون تغاير الاثر مستلزما لتغاير المؤثر فمتى لم يكن المؤثر متعددا لم يكن الاثر متعددا والجواب ان الاستدلال على تغاير المؤثر انما كان بتخلف اثر كل واحد منهما عن الآخر لا باختلاف الآثار وذلك لانه متى تخلف التسخين عن الماء والتبريد عن النار نعلم اختلافهما وليس بيننا ذلك في النار والماء لكن هذه قضية جزئية ودعواكم كلية والقضية الجزئية لا تصحح الحكم الكلي لجواز تخالف احكام الجزئيات واشتهر من المتأخرين حجة اخرى زعموا انها كافية في هذا المطلوب وهي انه لو صدر عن الواحد من جميع الوجوه آ وب فمن حيث صدور آ عنه غير حيثية صدور ب ضرورة الاختلاف آ وب فيكون للمصدر جهتان فلا يكون واحدا من جميع الوجوه والتقدير بخلافه ثم انا لو لم نعلم هذا من اعتبار احوالنا فانا مع اختلاف الجهات فينا لا يمكننا الا التكثر ارادتنا واغراضنا اذ بارادة واحدة واعتبار واحد لا يحصل منا الا شيء واحد والجواب عن الاول ان هذا انما يصح ان لو كان آ وب متغايرين بالماهية اما اذا لم يكن فلا فان كانت كل شيئين فرضنا فلا نتيقن ان يتغايرا اما بالماهية او بالشخص والضعف كالسواد الشديد والسواد الضعيف او بشيء من العوارض والا لما اختلفت الاثنينية والتعدد كما افاده ثم انما لا يختص كل منهما والمختص بأحدهما يتغايران بالحقيقة فيتعدد عنه مختلفان بالحقيقة قلت لا نم ان حصول العرض عنه يوجب اختلاف جهته وانما يوجب ان لو لم يكن صادرا عنه بتوسط المفروض او شرطيته اما اذا كان فلا فانه يوجد بتكم وايضا الوجه هذا الوجب ان لا يصدر عن الواحد واحدا ايضا اذ كل شيء فرض فلا يخلو عن عرض يخالف الحقيقة كالنفس وغيره وجب ان يلزم اختلاف الجهة كما ذكرتم وعن الثاني ان الكل ارادة معينة مخصصة لشيء واحد فلا يصدر منها غير ضرورة واما الارادة من حيث هي فيصدر عنها اشياء هذه هي الحجة المشهورة في كتبهم مع ما ورد عليها والجواب عنها وحاصل ضعفها ان الكثير من الواحد لا يرد في الحقيقة لعالم ان الايجاد لا يمكن بدون صدور الاثنين الماهية والوجود فان قلت الماهية موصوفة والوجود صفة والموصوف متقدم على الصفة فيكون الصادر اولا الماهية وبشرطيتها الوجود فلا يلزم صدور الاثنين من جهة واحدة قلت تأثير المؤثر في نفس الماهية وجعلها في الخارج عين تحصيل وجودها اذ بمجرد ذلك التأثير والجعل يحصل الوجود فلا يكون احدهما واسطة للآخر فيكون صدور الاثنين من الواحد من جهة واحدة

وايضا ما ذكروه منقوض بالنقطة المركزية فانا نعلم كونها محاذية لهذه النقطة من المحيط فمفهوم كونها محاذية لاخرى ايضا من المحيط فان كان احدهما او كلاهما داخلا في النقطة المركزية لزم تركبها وان كانا خارجين يكون النقطة مصدرا لهما لانهما يصدران عنها ولزم اما التركيب او التسلسل كما ذكروا بعينه في دليلهم فنحن نعلم ههنا ان النقطة المركزية محاذية لاكثر من واحد فان قلت المحاذاة اعتبارية قلت المصدرية ايضا كذلك فعليكم بيان الفرق واورد طائفة من المتأخرين نقوضا اخرى فقالوا لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يسلب عن الشيء الواحد اكثر من واحد وان لا يتصف الواحد الا بواحد وان لا يقبل شيء واحد الا واحدا وكل ذلك باطل واجاب بعضهم عنها بان سلب الشيء عن غيره والاتصاف بغيره وقبول الشيء للشيء لا يعقل الا بين اثنين ونحن نجوز ان يصدر عن الواحد باعتبارات متغايرة وانضمام اشياء معلولات كثيرة بخلاف المصدرية لانها عبارة عن كون الذات بحيث يصدر عنها المعلول وهذا المعنى لاحق للذات من حيث هي لا باعتبار المعلول فلا يحصل ههنا الكثرة وهذا ليس بشيء اذ يمكن في السلب والاتصاف والقبول اعتبار هذا ايضا كما يقال كون الذات بحيث يسلب عنها شيء وبحيث يتصف بامر وبحيث يقبل ثم نقل عن المتكلمين شكا ان ذكرهما الامام في كتبه الاول لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان الا وان يكون احدهما علة للآخر اما بوسط او بغير وسط لانه يصدر عن الله تعالى واحد وعن ذلك الواحد واحد آخر وعلى هذا الى آخر الموجودات وذلك باطل ضرورة اذ نعلم ضرورة ان زيدا ليس علة لعمرو ولا بالعكس وكذا في غير ذلك واجاب الامام نصير الدين الطوسي ولكن بعد بيان المشتمل على علة او وافق حاصلها ان معنى قول العقلاء ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ان الواحد بدون اعتبار شيء آخر معه لا يصدر عنه الا الواحد اما اذا اعتبر معه شيء آخر جاز ان يصدر عنه اكثر من واحد مثلا اذا صدر عن الواجب آ جاز ان يصدر عنه مع آ واحد آخر ب مثلا وعنه مع ب آخر ج وعلى هذا الى غير النهاية ثم يصدر عنه مع كل اثنين منهما واحد آخر مثلا يصدر عنه مع آ وب د ومع ب وج آخر ومع آ وج آخر وعلى هذا في كل اثنين من تلك المعلولات الغير المتناهية ثم يصدر عنه مع كل ثلثة منها واحد آخر وعلى هذا من كل اربعة وخمسة الى لا ابتنامي واذا صدر عنه جميع المعلولات الغير المتناهية فعن كل واحد من تلك المعلولات يحصل مثل تلك العدة بعين ما ذكرنا فيلزم سلاسل غير متناهية فح لا يلزم كون كل واحد من الشيئين علة للآخر لجواز ان يكون احدهما من

سلسلة والآخر من اخرى هذا حاصل معنى تلك الرسالة وفيه نظر لانه لو صدر عنه الواحد ثم يتعدد
عنه مع ذلك الواحد واحد آخر فيكون له تأثير في الاول بلا شرط وفي الثاني بشرطية الاول فكونه مصدرا
للاول بلا شرط غير كونه مصدرا للثاني بالشرطية فيلزم اما التركيب واما التسلسل كما ذكروا فعلم ان
هذا الجواب لا يناسب اصلهم على انهم ذهبوا الى خلاف ذلك لانهم قالوا الصادر عن الواحد العقل الاول
ومن العقل الاول عقل وفلك ونفس الى العقول العشر كما يجيء من مذهبهم وما قالوا انه صدر عن الواحد
والعقل الاول شيء آخر ولعلهم انما احترزوا عن هذا لئلا يلزمهم ما ذكرنا الآن بل يمكن ان يجاب منا بما
يناسب اصلهم وهو ان يقال انما يلزم ان يكون لهذا الشيء علة للآخر ان لو كان كل موجود واحدا
من جميع الوجوه وليس كذلك فان ما صدر عن الواجب او عن غير الواجب فلا بد له من وجود صادر عن
الواجب ومن ماهية تقبل ذلك الوجود عن الواجب ومن امكان لان معلول الشيء لا بد وان يكون ممكنا
وح لا يجب تعدد الواحد عنه بل جاز ان يتعدد عنه بكل جهة شيء آخر وح لا يلزم ان يكون كل موجود
فرضا في سلسلة واحدة فلا يلزم علية احدهما للآخر الشك الثاني الجسمية تقتضي الحصول في المكان
وقبول الاعراض فيتعدد عنها شيئان مع انها شيء واحد وفيه نظر لان الجسمية ليست واحدة من جميع
الوجوه بل فيها كثرة من الابعاد والماهية والتأليف والامكان في ذات تكون اقتضاء المكان للابعاد
وقبول الاعراض للماهية وقالت الفلاسفة الواحد بما لا يكون فاعلا وقابلا معا لان الفاعلية
غير القابلية ضرورة فهما اما داخلان في ذلك الواحد او احدهما او كلاهما خارجان والاول والثالث
يوجب التركيب والثاني التسلسل كما مر وقد ذكرنا جواب هذا وعرفته وتمسكوا ايضا بوجه يختص
بهذا البحث دون الاول وهو ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان اي جواز حصوله له ونسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب اذ يجب حصوله عنه فلو كان الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء يلزم ان تكون النسبة
الواحدة بالامكان والوجوب معا والجواب ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو
العام والامكان العام لا ينافي الوجوب لان معناه سلب الضرورة عن الجانب المخالف وهنا يجتمع مع
الوجوب فان قلت الامكان هنا الامكان الخاص لان عند وجود القابل لا يجب وجود
المقبول لكون القابل لكفايته واذا لم يجب وجوده ولا عدمه يتحقق الامكان الخاص قلت سلمنا
انه لا يجب وجوده في بعض الصور لكن لم قلتم انه لا يجب في شيء من الصور بل يجب في لوازم الماهيات
كما ذكرتم

قوله كالبدن فانه حامل للصورة الانسانية مع مشاركة النفس

الماهيات فانها قابلة للوازمها ضرورة مع انه يجب وجود المقبول وايضا لو اشترطوا في تلك
النسبة الامكان الخاص فكيف يمكنهم الاستدلال على نفي صفات الله تعالى بانه لو كان له صفة يلزم ان يكون
ذاته فاعلة وقابلة لها وهو محال لان الخصم يمنع كونها قابلة لانتفاء الامكان الخاص هناك **قال**
الفصل السابع في العلل الباقية الى آخر الفصل **اقول** اذا فرغ من احكام العلة الفاعلية شرع
في احكام باقي العلل وهي المادية والصورية والغائية العلة المادية هي ما به الشيء بالقوة اي من حيث هي
لا تقتضي الا كون الشيء بالقوة كالخشب للسرير والسطح والخط المحيط للدائرة فانه يحصل من اجتماعهما
صورة الدائرة وانما قيل العلة المادية بالنسبة ليندرج فيه المادة الحقيقية وهي المادة الاولى يعني هيولى
الجسم والثانية وهي مادة المركبات كالخشب للسرير والحديد للفاس وما يشبه المادة الحقيقية
كالسطح والخط للدائرة وكذا قيل العلة الفاعلية ليدخل الفاعل وهو المختار والموجب وكذا قيل الصورية
ليدخل الصورة الحقيقية وهي الهيئة المحسوسة كالصورة السريرية وما يجري مجراها كالصورة النوعية وكذا
الغائية ليندرج فيه الغاية الحقيقية وهي ما يؤدي الطبيعة اليه كحصول الثمر من الشجر والغاية العرضية
وتسمى الغرض ثم المادة قد تحمل الصورة لا بمشاركة شيء آخر كالهيولى للصورة الجسمية وقد تكون بمشاركة
آخر اما مع الاستحالة كالخبز للصورة الدموية فانه قد تحمل الصورة الدموية بمشاركة جسم آخر من الاجسام
الغذائية ويكون ذلك مع الاستحالة من الحالة الخبزية الى الحالة الدموية واما لا مع الاستحالة اما مع الجمع
كالبدن مع النفس للصورة الانسانية فانه يجتمع حاملها في البدن والنفس وكالسطح والخط للصورة
الدائرة او لا مع الجمع كالاشخاص للصورة العسكرية فان حامل الصورة العسكرية اشخاص لا تنحصر في
حد فان العسكر قد يتحقق من الف ومن مائة الف وما فوقهما والجواب ان يقال المادة اما شيء واحد او اكثر
وهو اما مع الاستحالة اولا اما مع الجمع اولا لان المادة في الثلاثة الاخيرة هي المجموع لا واحد منها ثم العلة
الصورية هي جزء يصير الكل به بالفعل كالصورة السريرية للسرير والصورة الحاصلة للدائرة باجتماع
السطح والخط المحيط والصورة التي تكون للبيت باجتماع اجزائه ثم صور البسائط كصورة الماء مثلا لها
ثلث اعتبارات باعتبار تسمى صورة وهو اعتبار كونها مقومة للنوع ومتممة لمادة المختصة بالنوع
وباعتبار تسمى طبيعة وهو اعتبار كونها مبدأ قريبا للتغيرات محلها وثباته اذ الطبيعة عرفها الحكماء بانها
مبدأ قريب لتغيرات محله وثباته بالذات قوله بالذات اي التغير والثبات الذاتيين لمحله كتغير الماء

مثلا من السخونة الى البرودة فان هذا التغير ذاتي للماء اذ طبيعته تقتضي البرودة تحله في تغيره
من البرودة الى الحرارة فانه لا يكون الا بخارجي وكثباته على البرودة فانه بذاته وانما قيدهما بالذاتي
ليخرج ما هو مبدأ للتغير والثبات العرضي كتغير الماء من البرودة الى الحرارة بسبب ملاقاة المسخن وكثباته
على الحرارة بالمسخن فانهما عرضيان فلا يسمى المسخن طبيعة للماء وباعتبار يسمى قوة اذ القوة عرفوها بانها
مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث انه آخر وسيجيء هذا التعريف بحقه في موضعه وصورة الماء كذلك فان كل
التغير في غير الماء من تركيب الاجسام وتركيبها لانها لو تغايرت في البسيط ولكل منها اثر يلزم ان تكون
في البسيط مبادي الآثار بعضها بحثت لان هذا انما يجيء في البسائط الحقيقية لا كالماء اذ فيه كثرة من
المادة والصورة جسمية ونوعية واما المركبات فقد تتركب صورها من صور بسائطها كصورة الترياق فان
صورته النوعية مركبة من صور بسائط اذ توجد خاصيته مشتملة على خواصها وكذا صور جميع المعاجين
وقد تتركب من اجتماع الاجزاء كالصور الاجتماعية كصورة البيت فانها متركبة من اجتماع اجزاء البيت
ثم العلة الغائية وهي ما لاجله الايجاد علة بماهيتها ومفهومها اذ تقدمها انما يكون في العقل لان الفاعل
ما لم يتصور الغرض من الفعل لم يفعله فهي علة لعلية العلة الفاعلية وهي متأخرة بوجودها عن المعلول لان
وجودها لا يحصل الا بعد تحقق المعلول فهي علة للمعلول بماهيتها ومعلولة له بوجودها ثم الغاية اما ان
تترتب على السبب دائما او اكثريا او متساويا او اقليا فان كان ترتبه دائما او اكثريا يسمى غاية ذاتية كالموت
على الذبح فانه دائمي والاسهال على شرب السقمونيا فانه اكثري وان كان متساويا او اقليا يسمى غاية اتفاقية
كترتب وجدان الكنز على حفر موضع فانه انما يكون اقليا ومثال المساوي لمن سافر الى بلد معين لطلب
شخص جرايته فوجده في نصفها دون النصف وانما سميت الاولى غاية ذاتية لكونها ناشئة عن ذات
السبب لان ما يكون بطريق الاتفاق لا يكون دائما ولا اكثريا وهذا ظاهر وما يكون متساويا او اقليا يكون
اتفاقيا اذ لو كان لذات السبب لكان طرف الوجود راجحا وانما يكون ذلك لتخلف بعضها لا بد منه
الحفر للكنز وهكذا في الاكثر يتخلف عن السبب وفي المساوي يتخلف مثل ما لا يتخلف ثم الامور الاتفاقية
انما تكون اتفاقية بالنسبة الى من لا يعلم اسبابها اما في نفس الامر فلا اتفاقية اذ كل امر وقع فلا بد له من
سبب تام فاذا فليس لمبدأ لا يكون اتفاقيا ثم الفعل الاختياري ان كان مبداه شوقا تخيليا فقط اما
الى لذة ما فهو العبث كاللعب باللحية او الى حكم ما فهو الجزاف كالحكم بامر بدون حجة وفكر وان كان

الكرث ومضان بناءً على العادة نائيا
وهو فعل اختياري
لان مبداه شوق تخيلي
لا عقلي

الشهوة الغفلة والنسيان ومؤدها
المعنى او المقصود عن الخاطر

مع ملكة نفسانية باعثة بلا روية فهو العادة وان كان مع روية وغرض فهو الكسب ان لم تكن بطريق
الغلط والا فهو فعل سهوي او نسياني قال الفصل الرابع في ابطال الدور والتسلسل الى آخر
الفصل اقول هذا الفصل مشتمل على ابطال الدور والتسلسل اما الدور وهو توقف الشيء على
المتوقف عليه فباطل لانه لو توقف شيء على المتوقف عليه لزم توقفه على نفسه لان الموقوف على الموقوف
موقوف مثلا اذا توقف آ على ب وب على آ لزم توقف كل منهما على نفسه واذا توقف على نفسه لزم تقدمه
على نفسه وكلاهما محال فان قلت انتقض الاول بما ان الماهية من حيث هي جاز ان تكون علة لشيء
كماهية الثلاثة للفردية والاربعة للزوجية والنار للحرارة وحقيقة الواجب لوجوده فلم لا يجوز ان تكون
ماهية احدهما علة لتحقق الآخر وتحقق الآخر علة لتحققه وح لا يلزم توقف الشيء على نفسه ولا تقدمه على نفسه
غاية انه يلزم ان تكون هيئة اجتماعية علة لوجوده لكونها ح علة لما هو علة لوجودها قلت ح لا يكون
دورا لان الدور كما عرفت توقف الشيء على المتوقف عليه وههنا ليس كذلك ويوجد المحذور ايضا وهو
توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها لان الماهية اذا كانت علة لشيء فما لم تتحقق لم يتحقق معلولها ضرورة
لان المعدوم لا يوجد شيئا في الخارج فما لم يتحقق ماهية الثلاثة لا يتحقق فرديتها وكذا حكم النار مع الحرارة
والماهية غير متحققة في الخارج قبل الوجود لما عرفت انها قبل الوجود غير متقررة فح يتوقف تأثير الماهية
على وجودها فيكون وجود معلولها متوقفا على وجودها فلو كان وجودها متوقفا على وجود معلولها
لزم توقف الشيء على نفسه وتقدمه عليها فان قلت انتم ذهبتم الى ان حقيقة الواجب من حيث هي
مقتضية لوجودها في الخارج فلو كان التأثير متوقفا على الوجود لزم تقدم وجود الواجب على نفسه وهو
محال قلت حقيقة الواجب متقررة في كونها تلك الحقيقة في نفسها وبالنسبة الى الخارج والا لما كا
واجبة اذ يحتاج في ذلك الى منفصل فجاز ان تكون مقتضية لوجودها بمعنى شرط الوجود وايضا
لو كان معلول الماهية صفة موجبة لوجود الماهية لزم ان تكون الماهية علة لوجودها فيلزم ان تكون
الماهية واجبة والكلام في الممكن وان كان منفصلا يمتنع تأثيرها فيه بمعنى الوجود اذ لا شك ان تأثير
الماهية في المنفصل انما يكون تبعا لوجود وانما النظر في المتصل واعترض الامام على قولهم الموقوف على
الموقوف موقوف وقال العلة البعيدة تكفي في وجود المعلول حتى لو فرض وجودها يجب وجود المعلول وان
لم توجد العلة القريبة فالمعلول بالحقيقة لا يتوقف على العلة البعيدة فعلم ان الموقوف على الموقوف لا يجب ان
يكون موقوفا

قوله شكاف الشكل الاول المنع على قوله اذا توقف آ على ت و ت على آ لزم توقف كل منهما على نفسه
فيقول السائل لا نسلم انه يلزم توقف كل منهما على نفسه ولو لزم ينبغي ان يصدق في صورة المساواة
ان آ مساو لنفسه اذ لا فرق بينهما في صدق المقدمات و الشكل الثاني النقض للدليل على ابطال
الدور.

وجوابه ان المعلول اذا لم يكن موقوفا على العلة البعيدة على تقدير وجود القريبة مع عدم البعيدة
فلا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر وانما يلزم ان لو كان ذلك التقدير واقعا وممكنا وهو محال فان قلت
التقدير واقع وممكن اذ قد يحصل الابن من الاب مع عدم الجد قلت العلة البعيدة على قسمين يجب ان
تكون عند وجود المعلول كطلوع الشمس عند وجود النهار المعلول لشعاع الشمس وما لا يجب بل
ان يكون في الجملة كوجود الجد في الجملة لوجود الابن لان عليته بالنسبة الى الاب ايضا بهذا المعنى فعدم
العلة البعيدة مع العلة القريبة انما يكون ان لو اخذ عدمها مع العلة القريبة دائما وهذا محال ضرورة
فان قلت ههنا شكان الاول بسبق آ مساو لب و ب مساو لآ ولا يصدق ان آ مساو لنفسه مع صدق
قولنا مساوي المساوي مساو والثاني الابوة موقوفة على البنوة والبنوة على الابوة فهذا دور فالدور
واقع وكذا في سائر الاضافات قلت الجواب عن الاول ان نسبة المساواة والصحة بالقياس الى طرفيهما
وكذا نسبة التباين فقولنا آ مساو لب معناه آ و ب متساويان وكذا معنى قولنا ب مساو لآ معناه
هذا فقولنا آ مساو لب بعينه كقولنا ب مساو لآ في المعنى وانما التفاوت في اللفظ ومعلوم ان المقدمة
الواحدة لا تنتج شيئا بخلاف قولنا آ موقوف على ب و ب موقوف على آ فانهما مقدمتان متغايرتان وان
قلت نقول هكذا آ مساو لب و ب مساو لج و ج مساو لآ ولا يصدق آ مساو لآ مع تغاير المقدمات
الثلث قلت هذا سوء القياس المركب وثبت في العلوم الحقيقية ان القياس المركب انما ينتج ان لو
انتج كل من المقدمتين نتيجة تنتج تلك النتيجة مع مقدمة اخرى نتيجة وهي مع اخرى كذلك الى ان ينتهي
وههنا نتيجة المقدمتين الاوليين قولنا آ مساو لج و شرطين قولنا ج مساو لآ فلا ينتج شيئا كما مر وعن
الثاني ان التوقف على قسمين توقف التأخر وهو ان يكون الموقوف عليه بحيث متى لم يوجد لا يوجد
الموقوف كتوقف الكل على الجزء والمعلول على العلة والمشروط على الشرط والدور في هذا النوع محال
وتوقف المعية وهو ان يكون الموقوف متوقفا على كون الموقوف عليه معه لا سابقا عليه بحيث ما لم يوجد لم يوجد
بل بحيث لا يوجد الآخر كتوقف المتضايفين ويسمى هذا الدور دور المعية هذا ما سنح في ابحاث الدور
واما التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية يتوقف كل واحد على آخر فباطل وذكر الحكماء في ابطاله
وجوها نذكرها ههنا مع ما يرد عليها وما سنح لنا والمشهور عند الحكماء ان التسلسل لو وجد لكانت
ممكنة لتركبها من افراد ممكنة فلا بد لها من علة مستقلة والعلة المستقلة ما لا احتياج في التأثير الى خارج فيه

قوله يمكن معارضة هذه الحجة بان يقال دليلكم وان دل على ان التسلسل
على تقدير وجوده ينبغي ان يكون ممكنا ولكنا عندنا دليل يدل على انه
على تقدير وجوده ينبغي ان يكون واجبا.

وتلك العلة اما مجموع الآحاد او كل منها او بعضها او الخارج عنها ولا سبيل الى شيء منها اما الاول
فهو ان يكون العلة مجموع الآحاد فباطل لان المجموع نفس السلسلة فلو كان العلة هو لزم كون الشيء
علة لنفسه وهو محال لان العلة متقدمة وتقدم الشيء على نفسه محال وكذا الثاني وهو ان يكون العلة
كل واحد لانه يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وسيجيء بطلانه وكذا الثالث
وهو ان يكون العلة بعض الآحاد لان ما يكون علة للسلسلة لا بد وان يكون علة للكل ولكل واحد من الآحاد
اذ لو كان بعضها بغيرها لكانت العلة مع ذلك الغير علة مستقلة لا وحدها والتقدير بخلافه واذا
كانت علة للكل ولكل واحد من الآحاد لزم كونها علة لعلتها التي في السلسلة لانها من جملة آحاد السلسلة
ولنفسها لكونها من الآحاد وذلك محال وكذا الرابع وهو ان يكون العلة خارجة عنها لان الخارج من
كل الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيلزم انتهاء السلسلة الى واجب الوجود هذا هو المشهور وفيه نظر
اذ لا نم ان البعض ليس علة قوله لو كان كذلك يلزم كونها علة لعلتها ولنفسها اذ علة الكل لا بد وان
تكون علة للكل ولكل واحد اذ لو كان بعض الآحاد بالغير لزم ان لا تكون العلة مستقلة قلنا لا نم انها لو
تكن مستقلة وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن ذلك الغير جزءا للعلة وح لا يلزم خروجها عن الاستقلال
لان الشيء انما يكون علة مع اجزائه كما يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة للسلسلة ويكون كل
جزء من آحاد السلسلة واقعا بجزئيته فان قلت هذا البعض يحتاج الى العلة ايضا ويعود الكلام في
علته كما مر ويلزم الواجب قلت علته تكون ما بعد معلوليته الاول وكذا علة تلك العلة وعلى هذا الى غير
النهاية ولا نم ان الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة الممكنات وانما يكون كذلك ان لو اشتملت هذه الجملة
على جميع الممكنات ولئن سلمنا ان الخارج عنها واجب لكن لا نم انتهاء الممكنات اليه اذ ما لزم من قولكم الا
كون الواجب علة للسلسلة لا انتهاء الآحاد اليه وشكك الامام بان الجملة والمجموع انما يطلق على المتناهي
قلنا لا نم اذ يقال جملة متناهية وجملة غير متناهية ولان الجملة عبارة عن افراد مجتمعة سواء كانت متناهية
او غير متناهية فان قلت يمكن معارضة هذه الحجة بان يقال لو كانت السلسلة موجودة لما كانت
ممكنة والا لاحتاجت الى العلة وذلك محال لان علتها اما نفسها او كل واحد او بعضها او الخارج عنها ولا
سبيل الى شيء منها كما ذكرتم قلنا جواب هذا سهل لان هذا اثبات المحال على تقدير نقيض المدعى ونحوها
نقيضا المستقلة فيرد في لنعم ذلك وعندهم بان يقال لو كانت السلسلة موجودة لكانت اما ممكنة او ليست
ممكنة

ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلما ذكرتم واما الثاني فلما ذكرنا ويمكن تقرير هذا البرهان بوجه
حسن وهو ان يقال لو وجدت السلسلة فلا بد لها من علة مستقلة وهي اما ماهيتها او نفسها او بعضها
او خارج عنها او المركب من الداخل والخارج والثلثة الاول مع الخامس باطل فتعين الرابع وهو كون
العلة خارجة اما الاول فلان ماهيتها لو كانت علة لها يلزم كون السلسلة واجبة الوجود لان الواجب
ما تقتضي ذاته وجوده وذلك محال لكونها متألفة من الآحاد الممكنة واما الثاني وهو ان يكون نفسها لان
الماهية مع التعين علة لوجودها فهو ايضا محال والا يلزم تقدم الشيء على نفسه واما الثالث وهو ان يكون
البعض علة فمحال ايضا لان اي بعض فرض من السلسلة كانت علة ذلك البعض اولى بعلية السلسلة
من ذلك البعض لانه يقع به من آحاد السلسلة اكثر اولى بعليتها مما يقع به اقل لان الاول جزء ما يقع
في السلسلة يكون اكثر من الثاني وعلة ذلك البعض يقع بها اكثر اذ يقع بها كل البعض وما يقع بذلك
البعض وذلك البعض لا يقع به الا معلولاته فعلم ان علة ذلك البعض اولى بعلية السلسلة وكذا حكم
الخامس وهو ان يكون علتها من الداخل والخارج لان كل داخل فرض يكون علته اولى بذلك كما مر فتعين
كون العلة خارجة وفيه نظر اذ جاز ان يكون الخارج علة مع داخل علته فان قلت ههنا قسمان آخران
وما بينتم بطلانهما وهو ان يكون العلة مركبة من الماهية والخارج او من النفس والخارج قلت بطلانهما
معلوم من بطلان القسمين المذكورين اما المركب من الماهية والخارج فلما تعلم في العلة الخارجة واما
المركب من النفس والخارج فلما بينا في القسم الثاني وهو كون العلة نفسها من لزوم تقدم الشيء على نفسه
واذا عرف هذا فنقول اذا تعين القسم الرابع وهو ان يكون العلة خارجة فتلك العلة لا بد وان يكون
علة لبعض افراد السلسلة اذ لو لم يكن علة لشيء منها اصلا امتنع ان يكون علة للمجموع لانه متى تحقق
تلك الافراد تحقق السلسلة سواء وجدت هي اولا فاذا كانت علة لفرد من الافراد يجب ان
يكون طرفا للسلسلة وينتهي الافراد بها اذ لو كانت بعدها علة اخرى لكانت هي داخلة في السلسلة لا خارجة
هذا خلف فثبت انتهاء الآحاد بها وبطلت السلسلة ويلزم ايضا كون تلك العلة واجبة اذ لو كانت ممكنة لكانت
لها علة اخرى فيلزم كونها داخلة في السلسلة والتقدير خلافه وبهذا علم حكم المركب من الماهية والخارجة
لان ذلك المجموع يجب ان يكون علة لفرد من افراد السلسلة كما عرفته ويلزم الانتهاء بها اذ لو كانت لها
علة اخرى فيكون للعلة الخارجة علة فيلزم دخولها في السلسلة ويلزم خلاف المقدر ويلزم ايضا كونها

واجبة كما مر وتقابلان قلت لم لا يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة للسلسلة
كما ذكرتم في الوجه الاول اذ لا يمكن ح ان يقال علة ذلك المجموع وهو ما بعد معلوله الاول اولى بالعلية
لانه مشتمل على علته وعلى غيرها من آحاد السلسلة فيكون هو اولى من علته وهي قلت الاولوية انما هي
لزيادة التأثير في السلسلة لا لكونه اشمل اذ لا مدخل لهذا في العلية وعلته اكثر تأثيرا منه لان تأثيرها فيه وفيما
صدر عنه بخلافه فانه لا يمكن ان يؤثر في علته وفيما صدر عنها اذ هو من جملة ما صدر عنها فان الاشمل
اكثر تأثيرا اذ كل فرد تأثير في السلسلة وما بعد المعلول الاول مشتمل على جميع المؤثرات دون علته
وما ذكرتم منقوض بالعلل الغير المتناهية وقد سنح لنا برهان احسن واخف من الجميع وهو ان يقال لا بد للسلسلة
من علة مستقلة غير بعض منها اذ كل بعض فرض فعلته اولى بالعلية كما مر وتلك العلة لا بد وان توجد كل واحد
من آحاد السلسلة اما بوسط او بغير وسط والا لما كانت مستقلة ولكل واحد من تلك الآحاد علة في السلسلة
فيلزم توارد العلل على معلولات متشخصة وهو محال ويرد ما بعد المعلول الاول برهان آخر ايضا من
الاول اي سواء كانت السلسلة من طرف العلة اي بتسلسل العلل او من طرف المعلول اي بتسلسل المعلولات
او من طرف العلة والمعلول جميعا او يكون من غير العلل والمعلول يدل هذا البرهان على بطلانه والثلثة
الاول كانت مختصة بما يكون من طرف العلة اما الاول فلان السلسلة لو فرضت من طرف المعلول لجاز
ان يكون علتها العلة الاولى فيكون بعضها علة من غير محذور اذ ليست لها علة حتى يلزم كونها علة
لعلتها ويكون ذاتها علة لوجودها واما الثاني فلا يجوز ان يكون علتها بعضها وهي العلة الاولى
وليست لها علة حتى يكون اولى منها وكذا البرهان الثالث لا يجري على غير المقرر وتقرير هذا البرهان
ان نقول لو وجد عدد غير متناه فلا بد وان يكون مشتملا على عدة الالوف بان يوجد كل الف منها واحدا
فعدة مائة الف مائة وعلى هذا وح لا يخلو من ان يكون عدة الوف مساوية لعدة آحاده او اكثر او اقل ولا
سبيل الى شيء منها اما الاول وهو ان يكون مساوية والثاني وهو ان يكون اكثر فظاهر بطلانه لانها
عدة آحاده تكون العشرة مثل عدة الالوف فهذا ضروري فيمتنع ان تكون عدة الالوف مساوية او اكثر
من عدة الآحاد وكذا الثالث وهو ان يكون عدة الالوف اقل لانها لو كانت اقل لكانت آحاد السلسلة
مشتملة على تلك العدة مع زايد فعدة الآحاد تنقسم الى جملتين احدهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر
الزايد وهذا ضروري ولم لا يتسلسل بعد في الجملة التي بقدر عدة الالوف لا يخلو من ان تكون من الطرف المتناهي

اويوم من الجانب الغير المتناهي وعلى كل تقدير يلزم تناهي التسلسل هذا خلف اما آخرا فلانه خص الطرف
المتناهي فظاهر اذ لا بد وان يكون لها مقطع وهو مبدأ الجملة التي تقدر الزايد ولا بد من وجود هذا
المبدأ في التسلسل واما اولا فلان التسلسل من الجملتين وكل مقطع يفرض من التسلسل يكون الآحاد بينه
وبين المبدأ متناهيه والا يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين اي المبدأ او المقطع وانحصار ما لا يتناهى
بين الحاصرين بديهي الاستحالة واذا تناهت عدة الوف التسلسل تناهت آحادها لان مجموع الآحاد
مؤلف من تلك العدة من الالوف والمؤلف من جمل متناهيه وهي الالوف متناهيه العدة متناه ضرورة
والا يلزم ان لا يكون عدة الالوف متناهيه واذا كانت عدة الالوف من الجانب الغير المتناهي يلزم
ايضا تناهي التسلسل لان الجملة التي هي فضل آحاد التسلسل على عدة الالوف تقع في طرف المبدأ ولا
بد وان يكون بين المبدأ ومبدأ عدة الالوف من التسلسل آحاد متناهيه لما مر فيكون الجملة التي هي الفضل
متناهية وح يلزم ان يكون عدة الالوف ايضا متناهية لان الفضل الذي هو اضعاف عدة الالوف
لانه تسعمائه وتسعه وتسعون مرة مثل عدة الالوف لما كان متناهيا كانت عدة الالوف التي [illegible]
ويلزم ايضا تناهي التسلسل بالطريق الذي ذكرنا وان كان التسلسل من الجانبين غير متناهيه نفرض
مقطعا ونتمم البرهان في كل من الشقين فان قلت ههنا شبه الاولى لا نم ان عدة الالوف لا مساو
لعدة الآحاد او اكثر او اقل لان هذا من خواص الاعداد المتناهية الثابته اذا كانت عدة الآحاد غير
متناهيه كانت عدة الالوف ايضا كذلك وح لا نم لزوم المقطع الثالثة لم لا يجوز ان لا يوجد عدة
الالوف في وسط السلسلة لانه لا يوجد جانبيه الرابعة لا نم ان عدة الالوف لو وجد مجتمعة لم لا يجوز ان يكون
منتشرة في آحاد التسلسل في كل الف واحد والجواب عن الاولى ان من البديهي ان عدة الالوف
اقل من عدة الآحاد لان عدة الآحاد الف مثل عدة الالوف فعند الخصم وعن الثانيه ان عدة
الالوف اذا كانت اقل من عدة الآحاد فلا بد ان يكون الآحاد مشتملة على جملتين وهذا ضروري
فلا بد من مقطع العدة والا لما كانت مشتملة على جملتين وعن الثالثة ان وجودها في الوسط ايضا يستلزم
تناهيها لحصول المقطع من المبدأ او المنتهى وعن الرابعة انه اذا ثبت كون عدة الالوف اقل من
عدة الآحاد لزم ان يوجد بعضها مجتمعة اذ الاقل كما يوجد منتشرا يوجد ايضا مجتمعا وهذا ضروري واستدل
العلماء على ابطال التسلسل بوجوه الاول لو وجد التسلسل فبعد مرتبة من المبدأ او مراتب حمل الى [illegible]

والتعدد علاقه

قولهم في اللغويات فان دلالة الالفاظ غير قطعية لجواز ان يطلق اللفظ ويراد منه المعنى الحقيقي ويطلق ويراد منه المعنى المجازي

ونكون الجملة الاولى مؤلفة من الجملة الناقصة والعليا الزايدة التي حذف من المبدأ او ح لا يخ من ان ينطبق
احدى الجملتين على الاخرى في نفس الامر بان يقع الجزء الاول من احديهما في مقابلة الجزء الاول من الاخرى
والثاني في مقابلة الثاني والثالث في مقابلة الثالث والرابع في مقابلة الرابع وهلم جرا او لا ينطبق
فان انطبقت يلزم كون الجزء مثل الكل وكون الشيء مع الغير كهو لا معه وذلك محال وان لم ينطبق ينقطع
آحاد الناقصة اذ لو لم ينقطع لزم الانطباق واذا انقطعت انتهت والجملة الاولى زايدة عليها بواحد
ان لفرض الناقصة بعد مرتبه واحدة او بقدر ما فرضناه ان لفرض بعد مراتب فهي ايضا متناهيه اذ
الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه وهذا يسمى بالبرهان التطبيقي وهو منقول من الحكماء الاقدمين
واعترض طايفة عليه فقالوا لا نم انه لو كانت آحاد الناقصة اقل انتهت فان مضعف الواحد مرارا
غير متناهيه اقل من مضعف الاثنين بتلك العدة مع ان مضعف الواحد غير متناه وهذا بالحقيقة
نقض اجمالي لهذه الحجة وللخصم ان يقول النقض انما يتوجه بالمتحقق في الخارج لا بالمفروض لا نم
امكان عدم تناهيهما مع تناقص المبدأ من هنا نشأ النزاع وقوم نقضوا هذه الحجة بالازمنة الماضية
والحركات الخالية والنفوس الناطقة فانها عند القائلين بهذه الحجة غير متناهيه مع جريان هذه الحجة فيها
والقائلون بهذه الحجة تحيروا في دفع هذه النقوض فتكلفوا وقالوا الشرط في لزوم التناهي بهذه الحجة
كون الآحاد موجودة دفعة مع ترتب وضعي كالخط الغير المتناهي فان الابعاد والنقط المفروضة
عليه موجودة دفعة مع ترتب وضعي او مع ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات الغير المتناهيه ليلزم من
انطباق الجزء الاول من الجملة الاولى على الجزء الاول من الناقصة انطباق كل جزء من احديهما على جزء من
الاخرى والجملة على الجملة ويلزم المساواة بالانطباق والانقطاع بعدم الانطباق واما الذي لا
يكون آحاده موجودة دفعة كالازمنة الماضية والحركات الخالية او يكون موجودة لكن لا يكون لها ترتب
لا وضعي ولا طبيعي كالنفوس الناطقة فلا يلزم فيها ما ذكرنا فجاز كونها غير متناهية وهذا ضعيف
لان المراد بالانطباق ان كان ان يكون كل فرد من احدى الجملتين في مقابلة فرد من الاخرى فهذا لا
يتوقف على كونها موجودة معا مع ترتيب وان كان المراد ان ينطبق بالفعل كل فرد على فرد فذلك
فيما ذكرتم محال لان الجملة الناقصة ليست مستقلة بل بعض الاجزاء للجملة الاولى بل هي مفروضة من اجزاء
الجملة الاولى ولا يمكن ان يقال تخصيص هذه الحجة بالقسم الاول لان التخصيص انما يكون في اللغويات

بحسب ارادة القايل دون العقليات فان احكامها بحسب طبايعها وذلك لا يختص باحد المتساويين دون الآخر ولا مدخل للارادة فيها وقال الامام في هذه الحجة منع دقيق لا اجد اليه سبيلا وحل هذه الحجة ان نقول ان ارادوا بالانطباق ما هو المشهور عند القوم وهو تحاذي الاطراف كما مر من قبل فيختار عدم انطباقها فقولهم ح انتقصت الناقصة فنا سنت قلنا لا نم لم لا يجوز ان يكون عدم انطباقهما لعدم الطرف لا لتناهي الناقصة وان ارادوا انه يكون لكل فرد من الاولى فرد من الثانية فيختار كونهما منطبقين فقولهم ح يلزم تساوي الجزء والكل قلنا لا نم التساوي لم لا يجوز ان يكون ذلك لعدم تناهي افراد الناقصة لانه ح لا ينتهي افرادها الى حد لا يبقى لفرد من الاولى فرد منها لا للتساوي افرادهما وكذلك كما انهم ذهبوا الى ان الخردلة تنقسم بعدد انقسام الجبل الى غير النهاية مع انا نعلم ضرورة ان عدد اجزاء الخردلة اقل من عدد اجزاء الجبل لان الجبل اضعاف الخردلة وتحير قوم من المتاخرين كاثير الدين الابهري ونجم الدين الكاتبي القزويني فذكروا فيه وجوها واهية منها انه لا نم ان الناقصة ان لم تنطبق على الاول بالتوهم انقطعت فانه يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها لعجزنا عن توهم تقابل اجزائها باجزائها وضعفه ظاهر لانهم ما قالوا انا نتوهم بل قالوا انهما تنطبقان في نفس الامر بان يقع كل فرد من احديهما في مقابلة فرد من الاخرى ام لا تنطبقان وح لا مدخل للتوهم في هذا ومنها انه لا نم استحالة كون الناقص مثل الزايد على تقدير التطبيق فان التطبيق محال كما مر والمحال يجوز ان يستلزم المحال ولا نم انها لو انقطعت على تقدير عدم الانطباق انقطعت في نفس الامر وانما انقطعت ان لو كان المقدر في نفس الامر وضعف هذا ايضا غير خفي لان الانطباق واقع في نفس الامر اولا وعلى كل تقدير يلزم احد الامرين وقد عرف ايضا ما ذكروا في استحالة التطبيق الحجة الثانية العدد الغير المتناهي محال في الخارج لان كل عدد اما زوج او فرد لانه ان انقسم بمتساويين فهو الزوج والا لم ينقسم بمتساويين فهو الفرد وكل زوج فهو اقل من فرد بعده بواحد وكل فرد فهو اقل من زوج بعده بواحد وكل عدد اقل من آخر فهو متناه او نقول لو كان بعد فردا وزوج اكثر منه بواحد لكان متناهي الطرف من جانب الابتداء وذلك العدد الذي بعده وكل ما هو محصور بين حاصرين فهو متناه ضرورة وفيه نظر اذ لا نم ان كل عدد اما زوج او فرد بل ذلك من خواص العدد المتناهي قوله لو لم ينقسم بمتساويين كان فردا قلنا لا نم لجواز ان يكون عدم الانقسام لكونه غير متناه لا لكونه فردا او ان العدد الغير المتناهي لا ينقسم

بمتساويين وهو ضروري لكن لا لكونه فردا وانما يجيء ذلك في العدد المتناهي وخفف بعضهم هذه الحجة فقال كل عدد قابل للزيادة والنقصان بان يزاد عليه شيء او ينقص عنه شيء وكل ما هو قابل للزيادة والنقصان فهو متناه لانه ح يكون اقل من عدد آخر والجواب ان الزيادة والنقصان انما يمكن في العدد المتناهي او بالنسبة الى الطرف المتناهي اما بالنسبة الى الجانب الغير المتناهي فلا والمفيد ذلك لانه لو زيد عليه او نقص عنه للزم التناهي الحجة الثالثة لو تسلسلت العلل فان بين هذا المعلول كالمعلول الاول مثلا وبين كل واحد من علله عللا متناهية كان الكل متناهيا اذ التسلسل ح يكون مركبة من جمل متناهية والمركب من الجمل المتناهية متناه وان لم يكن بين هذا المعلول وبين علة من علله علل متناهية بل يكون غير متناهية يلزم انحصارها لا متناهي بين الحاصرين وهو محال وهذا ذكره الامام شهاب الدين السهروردي في كتابه المسمى بالاشراق والجواب لا نم انه لو كان بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا وانما يكون كذلك ان لو كانت عدة تلك العلل المتناهية اما اذا لم يكن فلا والامر كذلك لانه على تقدير ترتب العلل الى غير النهاية يكون بينه وبين علله علل متناهية الى غير النهاية فيكون عدة تلك العلل غير متناهية وذكر قوم من المتاخرين في حل هذه الحجة انه لا نم انه لو كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا وانما يلزم ذلك ان لو كان المعلول جميع العلل واقعا بينه وبين علة من علله وذلك ممنوع بل هو اول المسئلة وضعف هذا ظاهر لان هذا منع على المعلول دون الدليل لانه يبقى انه اذا كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا لتركبه من اعداد متناهية وهو ما منع هذه المقدمة ومنع المدلول فقد عرفت ان الجواب ما ذكرنا الحجة الرابعة لو وجدت السلسلة فاما ان يكون ممكنة اولا ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانها تقتضي وجودها وما تقتضي وجوده لا يكون ممكنا وانما قلنا انها تقتضي وجودها لان جميع ما لا بد لها حاصل في ذاتها فيكون ذاتها مقتضية لوجودها واما الثاني وهو ان لا يكون ممكنة فباطل ايضا لانها مركبة محتاجة الى اجزائها فيمتنع ان لا يكون ممكنة والجواب لا نم ان جميع ما لا بد لها حاصل في ذاتها لان وجود الاجزاء المحتاج اليها محتاج اليه وليس بداخل فيها لان وجود الجزء ليس بجزء فان قلت السلسلة عبارة عن تلك الموجودات فيكون الوجودات داخلة في ذاتها قلت ان كان المراد بوجود السلسلة مجموع

وجودات آحادها فذلك حق اذ وجود عدة الاشيا التي ليس بينها تركيب وامتزاج ليس الا
مجموع وجوداتها وح يمتنع ان تكون ذات السلسلة علة لوجودها لانها محتاجة الى تلك الوجودات
لكونها داخلة فيها فلو كانت علة لها لزم الدور وان كان المراد وجودا قائما بالمجموع فلا نم انه متحقق اذ
ليس بين آحادها تركيب وامتزاج حتى تكون لها وجودا آخر غير وجودات الاجزا قال
الفصل الخامس الى آخر الفصل اقول قالت الحكما عدم العلة علة عدم المعلول وانكر المتكلمون
وقالوا العدم لا يعلل ولا يعلل به واحتجت الحكما بان عدم المعلول لا بد له من علة لامتناع ترجح
احد طرفي الممكن بلا مرجح فذلك السبب اما وجودي او عدمي فان كان وجوديا فلا بد وان يكون منافيا
لحال علة الوجود اذ لو لم يكن منافيا لما امتنع تحقق عدم المعلول اذ مع وجود العلة يمتنع عدم المعلول
فح ما لم يتحقق عدم العلة لم يتحقق عدم المعلول فيكون العلة عدم العلة وان كان سبب العدم عدميا
كان عدم العلة قطعا اذ لو كان عدم الغير لما كان سببا لانه لو تحققت علة الوجود تحقق وجود
المعلول سوا تحقق عدم الغير اولا ولو لم يتحقق تحقق عدم المعلول سوا تحقق ذلك ام لا هذا ما ذكروه
ولا حاجة الى هذه التطويلات اذ يكفي ان يقال ليس غير عدم العلة علة لعدم المعلول لانه متى تحقق
عدم العلة تحقق عدم المعلول ومتى لم يتحقق لم يتحقق سوا وجد غيره اولا وللخصم ان يمنع احتياج عدم
المعلول الى العلة لما ذهب الى ان العدم لا يعلل احتج المتكلمون بان العلية والمعلولية اما ان يكونا
ثبوتيتين وعدميتين فان كان الاول يمتنع قيامهما بالعدم لاستحالة قيام الموجود بالنفي فيمتنع كون
العدم علة ومعلولا لان التاثير في الآخر يستدعي حصول الاثر وهذا يستدعي اصل الحصول للموثر
والعدم نفي محض فيمتنع عنه التاثر وكون العدم اثرا ومنه نظر لان العلية والمعلولية انما يمتنع قيامهما
بالعدم اذا كانتا وجوديتين حقيقيتين اما اذا كانتا اعتباريتين فلا وسيتبين فيما يجي انهما اعتباريتان
ثم العدم انتفا الوجود ونفي الوجود وازالته من الامور الواقعة اذ كل احد منا يمكنه ان يزيل وجود
شي وينفيه ثم لا حاجة الى هذا الترديد اذ يكفي ان يقال التاثير يستدعي حصول الاثر وذلك يستدعي
اصل الحصول والعدم ليس كذلك والحق ان عدم العلة علة عدم المعلول لان العلة هي موقوف عليه
والموقوف يرتفع بارتفاع الموقوف عليه ضرورة فيكون عدم العلة سببا لعدم المعلول فهم ان ارادوا
بقولهم العدم لا يعلل ان العدم ليس له علة فذلك التزام الترجح بلا مرجح وذلك عن ضا بالاتفاق

او كون العدم من ذات الممكن لان تحقق العدم ح ان كان لذات الممكن فيتحقق الامر الثاني وان لم يكن
لزم الاول وان ارادوا به انه لا يطلق عليه اسم المعلولية وان كان كذلك فذلك نزاع لفظي لا يليق
باهل المعنى وايضا هم صرحوا بالمعدم وسلموا ان الله تع يعدم الاشيا وصح القول بمعلولية العدم وايضا
علل العقلاء الجزع والتعذب بعدم الفعل لانهم قالوا انما ضربته لانه ما فعل ما امرته وما انكر عليه العقل
ولا احد من العقلاء بان قلت قد ترتفع العلة مع بقاء المعلول فكيف يكون عدم العلة علة عدم المعلول
كارتفاع البناء مع بقاء البناء قلت البناء وافعاله علة لحدوث البناء وايجاده فيلزم من ارتفاعه ارتفاع
الحدوث والايجاد لا علة لبقائه حتى يلزم من ارتفاعه ارتفاع البناء وقد بينا تحقيق ذلك في فصل العلل
الفاعلية خاتمة المعلول يجب وجوده عند وجود علته التامة اذ لو لم يجب فاما ان بقي ممكنا او
صار ممتنعا ولا سبيل الى شي منهما اما الاول فلانه لو بقي ممكنا فلو فرضنا تحققه فان توقف تحققه
على امر زايد على علته التامة يلزم ان لا تكون العلة التامة تامة هذا خلف وان لم يتوقف على زايد
لزم الترجح بلا مرجح لان التقدير انه ممكن مع تحقق علته التامة فعلى تقدير تحقق الامر الممكن لزم احد
الامرين الممتنعين وهذا محال فعلم انه ليس بممكن واما الامتناع فمحال لانه لا يجوز ان يكون بالذات
لان الكلام في الممكن والممكن لا ينقلب محالا ممتنعا ولا بالغير لان الامتناع بالغير انما يكون لوجود المانع
وجوديا كان المانع او عدميا والتقدير انتفا المانع لان الكلام على تقدير حصول العلة التامة وهي مستجمعة
لانتفا المانع وهذا التقرير بديع والمشهور في كتب الحكما انه لو امكن مع علته التامة فان احتاج الى
زايد لم تكن العلة التامة تامة والا لزم الترجح بلا مرجح ولقايل ان يقول انما يلزم الترجح ان لو
كان واقعا ولعلهم انما تركوا فرض تحققه بنا على تسليم كونه واقعا عند تحقق علته التامة ويمكننا ان نثبت
هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول متى تحققت العلة التامة وهي جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول
لزم ان يكون التاثير التام من المؤثر والقبول التام من المنافع حاصلا لكونهما من جملة ما توقف عليه
وجود المعلول وعند تحققهما يجب وجود المعلول اذ لو جاز تخلفه لا يوجد مع تحققهما وذلك محال
ضرورة قال القسم الثاني في المعلول الى آخر الفصل الاول اقول قد مر ان الجملة السابعة
قد انقسمت قسمين الاول في العلة والثاني في المعلول فاذا فرغ عن احكام العلة شرع في احكام المعلول
فصل اتفقوا على امتناع ترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح الا الشاذ من الطبيعيين شارح تعبيرا لبشر

وابعاده فانهم زعموا ان وقوع السموات اتفاقي لانهم ذهبوا الى ان اصل العالم العلوي اجزاء اجسام لا يتجزى كرية متحركة على الدوام لعدم اولوية حصولها في حيز معين لتنشأ به اجزاء الخلاء والفق بها تصادم مخصوص فيما يعرض بسبب حركتها المتفاوتة فتكونت السموات ويجيء تقرير قولهم في حدوث العالم وهذا الخلاف في ترجح الوجود بلا مرجح واما في طرف العدم فقد ذهب اليه المتكلمون لما انهم ذهبوا الى ان العدم غير معلل وقد عرفت ذلك احتج العلماء على بطلانه لوجوه الاول ما ذكره الشيخ ابو علي سينا انه لو وقع احد طرفي الممكن بلا مرجح فتخصص الممكن بذلك الطرف دون الآخر ان كان ماهية الممكن فذلك الطرف واجب للممكن ويصير الممكن اما واجب الوجود او ممتنع الوجود فيخرج عن حد الامكان وان لم يكن فلابد من انضياف امر اخر اليه فاحتاج الى منفصل وهو المطلوب وفيه نظر لان قوله ان لم يكف ماهيته في تخصصه بذلك الطرف فلابد من انضياف امر اخر اليه بالحقيقة عين النزاع لم لا يكفي ماهيته في تخصصه باحد الطرفين انه هل يحتاج الى مرجح يخصصه ام لا فلقائل ان يقول لا نسلم انها لو لم تكن كافية لزم الاحتياج الى شيء اخر الثاني ما ذكره الامام وهو ان الممكن لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد ان لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا وليس هو ذلك الممكن لانه قبل وجوده معدوم فلابد من شيء اخر يعرض له ذلك الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن وذلك هو المؤثر وفيه نظر لان الوجوب اعتباري كما عرفت في لواحق الماهية فلا يحتاج الى محل موجود ولانا لا نسلم ان ما لم يكن ثم وجد يكون وجوديا فان العمى قد يتحقق بعد ما لم يكن مع انه عدمي وكذا كل عدم حادث ولئن سلمنا انه وجودي حقيقي لكن يمتنع قيامه بالمؤثر لانه صفة الممكن او صفة طرفه فلا يمكن ان تقوم بغيره والقائم بالمؤثر انما هو الايجاب لا الوجوب وقوله فلابد من شيء اخر يعرض له هذا الوجوب بالنسبة الى هذا الممكن كلام لا حاصل له وايضا لا يتم هذا في طرف العدم لان وجوبه جاز ان يقوم بالممكن لان الممكن قبل عدمه موجود فجاز قيام الوجودي به وهذا الحجة تناسب مذهب المتكلمين ان الوجود يحتاج الى مرجح دون العدم الثالث لو ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته اذ لا يعقل ان يكون الراجح اولى وهذا محال لان الممكن نسبة كلا طرفيه اليه سواء والجواب لا نم انه لو ترجح لا لمرجح كان ذلك الطرف اولى بالممكن لذاته قوله لا يعقل ان يكون الراجح اولى قلنا سلمنا لكن لا نم انه يكون اولى لذات الممكن واكثر العقلاء على ان قولنا احد طرفي الممكن لا يترجح بلا مرجح قضية بديهية

اذ يجزم به كل احد حتى الصبيان والمجانين بل البهائم من نوع اخر فان الحمار اذا احس بصوت الخشب فزع لما تقرر في طبعه وجبلته ان صوت الخشبة لا يكون بفعل الخشبة وهذا اية كون القضية بديهية اذ لا يعني البديهي سوى ان يجزم به كل احد واعترضوا على هذا بان قولنا الواحد نصف الاثنين اظهر واجلى من قولكم احد طرفي الممكن لا يترجح من غير مرجح والتفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض بوجه ما فلا يبقى اليقين التام فينتفي البداهة والجواب لا نم ان التفاوت يقتضي تطرق الاحتمال فان البديهي ما يجزم به كل احد للظهور فلو كان ذلك الظهور في بعض الصور اشد لما ضر بعد حصول الظهور الذي به الجزم في ان يكون بعض الاوليات اجلى من البعض والعقلاء اتفقوا على ان قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون اجلى البديهيات وجاز ان يكون ظهور الحكم في الكل والهذا والتفاوت يكون راجعا الى تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم هذا تقرير اقوال العقلاء مع ما ورد عليه ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجه حسن وهو ان نقول احد طرفي الممكن لا يمكن ان يقع لا عن مرجح اذ لو وقع فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف الآخر او لا يترجح ولا سبيل الى شيء منهما اما الثاني وهو ان لا يترجح فظاهر لانه ما لم يترجح لم يقع اذ وقوع احد الطرفين دون الآخر اثر رجحانه اذ ليس المراد بالرجحان سوى ان يكون ذلك الطرف احرى بالوقوع ولاتفاقهم على ان الممكن ما لم يجب لم يقع وكذا الاول لا سبيل اليه لانه لو يترجح ذلك الطرف فاما ان زاد على ذلك الطرف شيء لم يكن قبل ذلك او لم يزد اصلا فان لم يزد شيء اصلا لا يتحقق الرجحان ايضا لانه زائد وان زاد فنقول ذلك الزائد اما ان يترجح على لا شيئيته او لا يترجح فان لم يترجح لم يقع كما مر وان ترجح فاما ان زاد عليه شيء اولا وعاد الكلام وتسلسل فان قلت هذه الحجة كما تدل على امتناع وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح تدل ايضا على امتناع وقوعه بالمرجح وذلك لانه لو وقع بالمرجح فاما ان يترجح ذلك الطرف على الطرف او لا يترجح ولا سبيل الى شيء منهما كما ذكرتم قلت لم لا يجوز ان يكون الزائد على الطرف المرجح ويكون المرجح ايضا او منتهيا الى الواجب فلا يتسلسل فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزائد هو الرجحان فقط فلا يلزم فيه التسلسل قلت ذلك وارد ايضا فيما يكون الرجحان بالمرجح قلت الرجحان والاولوية والوجوب وما يجري هذا المجرى امور اعتبارية لكونها نسبة او كيفية نسبة وسنعلم انها اعتبارية ولانها منتقلة على الطرف ضرورة والصفة الحقيقية للشيء لا يتقدم عليه بوجه من الوجوه لكنها ليست محض

الاعتبار ومعناه كون الطرف زايدا على الطرف الآخر والزيادة لا يجوز ان تكون بانضافة صفة حقيقية لما عرفت من تبعيتها بل بان يوجد شي يقتضي وقوع ذلك الطرف فيعتبر العقل منه ومن اعتباره ذلك الطرف تلك الصفات ومن هاهنا لاح بتوجيه منه برهان قاطع على هذا المطلوب وهو ان نقول رجحان الطرف ليس الا كونه زايدا على الطرف الآخر ولا يجوز ان تكون تلك الزيادة بانضافة صفة حقيقية له لتغايرها وتحقق هذا المعنى ههنا اذ يصف اعتباريه وليست محض الاعتبار كاعتبار الخمسة زوجا فلابد من تحقق شي عند ذلك الطرف يوجب وقوعه فيعتبر العقل منه ومن اعتباره ذلك الطرف بالقياس الى الطرف الآخر معنى الرجحان فذلك الشي هو المرجح هذا الايجاب في الترجيح بلا مرجح واما الترجيح بلا مرجح فممتنع ايضا في الموجب دون المختار لان نسبة الموجب الى الاشياء المتساوية لعموم فيضه وعموم قبولها على تقدير المساواة فلم يكن وقوع شي منها اولى من وقوع الآخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح لتساوي فيضه بالنسبة الى الجميع وتساوي القابلية فلابد من مرجح محقق بتلك الطرف تخصص بواسطته تاثير الموجب به دون غيره كما ان النار اذا احاطت بالاجسام فانما تؤثر في اليابس دون الرطب والشمس اذا اشرقت على الاجسام فانما يستنير بها ما يحاذيها واما المختار فجاز ان يرجح لاحد الطرفين من غير مرجح يخصصه كالهارب اذا وصل الى طريقين متساويين في اعتقاده والجايع اذا وجد رغيفين متشابهين من غير عيب فانه يختار احدهما ضرورة بل يجوز ان يرجح المرجوح لان الارادة صفة من شانها ان يرجح اي شي تعلقت به راجحا كان او متساويا او مرجوحا وهذا التفصيل ليس في كتب القوم وما فرقوا بين الترجيح والترجح **الفصل الثاني في** **اقول** اختلفوا في ان احد طرفي الممكن هل يكون اولى به اما لذات الممكن او لنفسه ذلك الطرف بان يكون اسهل وقوعا او اكثر او اقل شرطا ام لا فقال الاكثرون من الاولين والآخرين لا وقال الباقون نعم فمنهم من قال ان العدم اولى لذات الممكن ومنهم من ذهب الى ان العدم اولى بالموجودات السيالة لذاتها وهي الزمان والحركة والصوت وعوارضها من الامتداد والسرعة والبطوء والشدة والضعف والحدة والثقل والملاحة وغير ذلك الملائمة ومنهم من قال منهم المتكلمون ان الواقع من الطرفين اولى ومنهم من زعم ان الوجود اولى عند وجود العلة دون الشرط **الثاني** الاولوية وهم

الذين ذهبوا الى ان احد الطرفين ليس اولى بالممكن لذاته بانه لو كان احد الطرفين اولى به فاذا تحقق سبب الطرف الآخر ولم يبق تلك الاولوية لا تكون تلك الاولوية من ذاته وان بقيت الاولوية فان لم يصير الطرف الآخر اولى به لم يكن سببا لان السبب يفيد الاولوية قطعا وان صار ذلك الطرف اولى فيكون كلا الطرفين اولى لكن الاولوية الاولى بالذات والثانية بالذات بالسبب وما بالذات اقوى فلو تحقق الطرف الآخر عند سببه كان ما بالغير اقوى واذا لم يتحقق الطرف الآخر مع تحقق سببه لا يكون السبب سببا هذا خلف وفيه نظر لان اولوية الطرف الآخر وان كانت بالغير لكن تنتهي الى حد الوجوب لكونها مع السبب دون اولوية الطرف الاول لانها وان كانت بالذات لكن لا تنتهي الى حد الوجوب والا لما كان الممكن ممكنا وما بالغير قد يترجح على ما بالذات كالحجر المرمي الى فوق فان ميله القسري يترجح على ميله الطبيعي **احتج** الثاني وهم الذين زعموا ان العدم اولى بالممكن لذاته بانه لو لم يوجد شي اصلا ولا تحقق تاثير شي في عدم الممكن كان عدمه متحققا ضرورة دون الوجود فانه ما لم يتحقق علته التامة امتنع تحققه فلو لم يكن العدم اولى لما كان كذلك ولان العدم اسهل وقوعا من الوجود لانه قد يتحقق بانتفاء جزء من اجزاء علته دون الوجود فانه ما لم يتحقق جميع اجزاء العلة التامة لم يتحقق فان قلت لا نسلم انه لو لم يوجد شي اصلا ولا تحقق تاثير شي في عدم الممكن كان عدمه متحققا قلت ح يلزم الوجوب فان قلت لا نسلم لان هذا التقدير محال والمحال جاز ان يستلزم المحال وهو ارتفاع النقيضين قلت هذا تقدير الشي على انه مفروض لا على انه محقق فانا نقول لو فرضنا وتصورنا ذلك لعلمنا تحقق العدم لانه لو تحقق هذا في الواقع وهذا اصل معتبر في معرفة الحقائق يفيد في كثير من المواضع **والجواب** عن الاول ان العدم على ما ذكرتم من التقدير ان وقع لذاته لذات العدم لزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون الاولوية لذات الممكن لان العدم ح وقع لذاته لا لذات الممكن وان وقع لذات الممكن يكون الممكن ممتنعا لاستقلاله بالاقتضاء لان التقدير انتفاء تاثير شي اصلا وايضا لزم من هذا الدليل كون العدم غنيا عن المرجح والمستدل يسلم امتناع هذا وكلامه في الاولوية لا في الترجيح بلا مرجح فان قلت التقدير عدم تاثير شي اصلا في هذا التقدير كيف يقع العدم لذاته او لذات الممكن وليس يسلم لكن كيف يصح ان يقال بلزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يقع لذاته لان ذاته ح يكون مرجحا قلت ظاهر كلامه دل على تاثير سبب خارجي فلو اراد هذا صح ما ذكرنا وان اراد نفي التاثير مطلقا سواء كان لنفس العدم او ذات الممكن او غير ذلك

ه قوله كون العدم لا زال الشيء اذا انتفى شرط من شرائط وجوده ينعدم ولا يحصل وجوده الا عند وجود جميع
شرائطه واذا كون العدم اقل شرطا فهو اولى بالوقوع من طرف الوجود وايضا اذا كان العدم يكفي وقوعا
من الوجود بكون شروطه ومعانداته يكون اقل من شروط الوجود ومعانداته فيكون هو اولى بالوقوع من الوجود
وايضا العدم اسهل وقوعا من الوجود لانه اذا انتفى جزء من اجزاء علته التامة يتحقق العدم بخلاف
الوجود فاذن هو اولى بالوقوع

ملزم ح ترجح الممكن لا لمرجح والجواب عن الثاني ان سهولة الوقوع لا توجب كونه اولى به لذاته وان سلم
فبيان ذلك اذ المراد بكونه اولى بذات الممكن ان يكون الذات مقتضية له في الجملة ومن كون العدم سهل
الوقوع لا يلزم هذا احتج الثالث وهو من قال ان العدم اولى بالموجودات السيالة لان العدم لو لم
يكن اولى بالموجودات السيالة لجاز البقاء عليها وليس كذلك لانا لو نظرنا الى ذات الزمان والحركة والصوت
وجدها من حيث هي ممتنعة البقاء مستدعية الفناء فعلم ان العدم اولى بها لذاتها وهذا احتج الرابع
وهو من ذهب الى ان الواقع من الطرفين اولى لان الواقع ارجح فيكون اولى وهذا ايضا قريب ان اراد به
اولى مطلقا اما ان اراد انه اولى لذات الممكن فغير لازم مما ذكر احتج الخامس وهو من قال ان الوجود
اولى عند وجود العلة دون الشرط بان الحاجة ح يكون تكون اقل لاحتياجه الى الشرط فقط والجواب انه
ح يلزم ان يكون العدم اولى لوقوع جميع ما يحتاج اليه لكونه واقعا لانتفاء الشرط الا ان قالوا ان المراد
اولوية الوجود بالنسبة الى وقف انتفاء العلة والشرط معا او انتفاء العلة دون الشرط ايضا غير لازم لانه
لو امتنع وجود ما يحتاج اليه الوجود سواء كان الممتنع العلة او الشرط او كليهما يمتنع الوجود ولا تفاوت في
الامتناع فلا يكون في حال اسهل دون حال هذا ما وجد من كلام الحكماء مع ما ورد عليه والحق ان احد طرفي الممكن
جاز ان يكون اولى به اما لذات الممكن كما في السيالات او لكون ذلك الطرف اقل شرطا او اكثر وقوعا او
اسهل كما في العدم لكن تلك الاولوية لا تنتهي الى حد يكفي وقوع ذلك الطرف اذ لو انتهى الى ذلك الحد فلا
يخ من ان يمتنع بسبب هذه الاولوية وقوع الطرف الاخر امتناعا ذاتيا او واجبا وذلك محال وان امكن
توقف وقوع الطرف الاولى على عدم سبب ذلك الطرف اذ مع تحقق سببه يمتنع وقوع الطرف الاولى واذا
توقف وقوع الطرف الاولى على عدم سببه لا يكون تلك الاولوية كافية في وقوعه والتقدير بخلافه قال
الفصل الثالث في ان علة ... اقول لما ثبت ان الممكن يحتاج الى المؤثر فاختلف العقلاء في ان علة حاجته
الى الشيء ما قال كثير من المتكلمين انها الحدوث وهو الخروج من العدم الى الوجود ومنهم من زعم ان الحدوث
مع الامكان علة ومنهم من ذهب الى ان العلة هي الامكان والحدوث هو الشرط وقالت الفلاسفة وجمهور
المحققين ان العلة هي الامكان ولا مدخل للحدوث فيها لا بالشطرية ولا بالشرطية احتج الاول بان الممكن
انما يحتاج الى المؤثر حين خروجه من العدم الى الوجود اذ لا يتنبه ما يحتاج بذلك واذا خرج فقد زال الحاجة
لكونه وجوده اولى لكونه واقعا كما في البناء فانه اذا حدث بتأثير الباني فلم يكن الباني بعد ذلك لما ضر

فالمحوج هو الحدوث واحتج من قال ان الحدوث شطر ومن قال انه شرط بان الامكان وهو كون الشيء غير
مقتض لشيء من الطرفين محوج في ترجيح احد الطرفين الى مرجح لكن مع انضمام الحدوث لان الحاجة لاجل
الحدوث كما مر في المذهب الاول ثم تفرقا فقال الثاني ان العلة لا تتم بدون الحدوث فهو شطر وقال الثالث
المقتضي للحاجة الامكان كما ذكرنا فالحدوث شرط هذا ما ذكروه وفيه نظر لانهم ان ارادوا بالعلة او شطرها
او شرطها العلة الغائية فليس الكلام فيها بل فيما يكون الحاجة به لا ان يكون لاجله فلا يثبت النزاع وهم في
معارضة من قال ان العلة هي الامكان وان ارادوا بها الفاعلية او شطرها او شرطها فباطل من وجهين الاول
متناقض لان الحدوث لو كان واحدا منها لكانت الحاجة بعد الحدوث لكنهم قالوا ان الحادث بعد الحدوث
لا يحتاج الى الغير فهذا تناقض ظاهر لو كان الحدوث احدها لكانت الحاجة متاخرة عن الحدوث فيكون الحادث
قبل الحدوث وحالة الحدوث مستغنيا عن الغير فيكون حدوثه لا بالغير فيكون لذاته فان قلت ... لم
حالة الحدوث يكون مستغنيا انما يجب ان لو كان ان الحدوث غير ان الحاجة ويكون التقدم زمانيا وليس
كذلك بل ههنا التقدم طبيعي او ذاتي ... ولئن سلم فلم لا يجوز ان حالة الحدوث لا يكون محتاجا قلت لو
كان مستغنيا بالطبع لما كان مع الحاجة فكيف مع الا مستغنيا بالطبع والمراد بكونه مستغنيا حالة الحدوث هو
هذا او نقول لو كان الحدوث متقدما على الحاجة بالطبع لما وقع بالغير اذ لو وقع بالغير لكان تاثير ذلك
الغير سابقا على الحدوث والحاجة سابقة على التاثير فيلزم ان يكون الحاجة قبل الحدوث فلا يكون
الثاني لم وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال واستدل الامام على هذه المذاهب الثلاثة
بان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم كيفية للوجود فيكون متاخرة عن
الوجود والوجود متاخر عن تاثير الفاعل في الوجود متاخر عن حاجة الوجود الى الفاعل وهي الحاجة
متاخرة عن علة الحاجة وجزء علتها وشرط علتها فلو كان الحدوث علة للحاجة او جزءها او شرطها لزم تاخر
الشيء وهو الحدوث عن نفسه بمراتب وذلك محال فان قلت لا نم ان الحدوث مسبوقية الوجود
بالعدم بل هو الخروج من العدم الى الوجود ولئن سلمنا ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم لكنا ندعي
ان الخروج من العدم الى الوجود محوج وح لا يلزم ما ذكرتم قلت يلزم ايضا لان الخروج من العدم
الى الوجود متاخر عن تاثير الفاعل ضرورة وتاثير الفاعل عن الحاجة والحاجة عن علتها وجزئها وشرطها
كما مر فيلزم ايضا تاخر الشيء عن نفسه بمراتب وانما نقض مرتبة واحدة وذلك لا يضر اعلم ان كلام الامام

اما تقريرهم ان لو ارادها في منع الثلاثة العلة الفاعلية او شرطها اما اذا اتفقوا فيها بالغاية فلا
والحق في هذا الموضع ان العلة الفاعلية هي الامكان والغائية تحقق احد الطرفين ولعل المتكلمين ارادوا
بالعلة ههنا العلة الغائية لانهم في الاكثر يطلقون العلة على الغاية فانهم قد يعبروا العلة بما يفعل الشي
به او لاجله وذلك في الفتاوى بيانات الفقهية شائع ذائع وكذا اخر العلة واحتجت الفلاسفة بان عدم
اقتضاء الماهية للطرفين يحوج جميعها الى ما يرجح احدهما وذلك هو الامكان فالعلة هي الامكان وعارضهم
المتكلمون بان الامكان لو كان علة الحاجة لزم احتياج عدم الممكن الى المؤثر لكونه ممكنا وهو محال
لان التاثير يستدعي حصول الاثر والعدم نفي محض فلا يكون اثرا والجواب ما مر ان العدم انتفاء
الوجود ونفي الوجود وازالته واتفاق فانكاره مكابرة والعدم وان كان نفيا لكنه ليس منفيا
وما ليس بممتنع يكون له تحقق فجاز ان يكون اثر الشي قال الفصل الرابع الى آخره اقول اختلفوا
في ان الاثر حالة البقاء هل يستغني عن السبب ام لا فقال من زعم ان علة الحاجة هي الحدوث انه يستغني وقال
الباقون لا يستغني احتج الاولون بان المؤثر حالة بقاء الاثر اما ان يكون له فيه تاثير او لا فان لم يكن
فظاهر وان كان فاثره اما ان يكون امرا حاصلا من الوجود وغيره او امرا جديدا فان كان الاول
يلزم تحصيل الحاصل وان كان الثاني كان المؤثر مؤثرا في الامر الجديد لا في الباقي والكلام فيه
والجواب انه يؤثر في البقاء بان يبقيه في الحالة الثانية وتوجيهه انا نختار بانه يؤثر في امر جديد وهو
حصول الاثر في الحالة الثانية لان حصوله في الحالة الثانية لم يكن حاصلا في الحالة الاولى فيكون امرا
جديدا والمؤثر يؤثر فيه حتى لو لم يكن المؤثر لم يكن هذا الحصول احتج من قال ان الممكن حالة البقاء
لا يستغني عن المؤثر بانا بينا ان علة الحاجة انما هي الامكان والامكان لازم للماهية لامتناع ان ... لا
فالماهية محتاجة ابدا اذ العلة متى كانت دائمة كان المعلول ايضا كذلك فان قلت لا نم ان الامكان
علة للحاجة ولئن سلم لكنه انما يكون علة بشرط ان لا يكون الطرف اولى اذ لو كان اولى لما لزم الحاجة فلم لا
يجوز ان يصير الوجود حالة البقاء اولى فيستغني عن المؤثر واجابوا عن هذا المنع بان هذه الاولوية
المعنية ان كانت حاصلة عند الحدوث لزم استغناء الممكن حالة الحدوث وان لم تكن امرا حادثا عند البقاء
وكل حادث فله محدث فيكون هذه الاولوية مستندة الى المؤثر والبقاء مستند اليها فيكون البقاء مستندا
الى ذلك المؤثر وهو المطلوب وللخصم ان يقول نحن ندعي ان الحادث لا يحتاج في بقائه الى امر منفصل يؤثر

فيه حالة البقاء ولا يلزم من استناد حدوث الاولوية الى محدث كون ذلك المحدث مؤثرا في البقاء وانما
يلزم ذلك ان لو كان مؤثرا في دوام الاولوية المؤثرة في البقاء اذ المؤثر انما يكون في دوام الاولوية لا حدوثها
فان قلت دوام الاولوية لا بد وان يكون حادثا فلا بد له من علة فعلته علة البقاء ولهذا يمكن من الاستدلال
على علة البقاء بان نقول بقاء الحادث حادث فلا بد له من علة قلت البقاء زماني والحقايق الزمانية
كالحركة مثلا حدوثها بحدوث اوايلها لا بتمامها اذ تمامها اخرها فحدوث البقاء بحدوث الطرف ويستمد
باولوية الطرف هذا ما وجدت كلامهم مع ما ورد عليه ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجهين
الاول الطرف الباقي حالة البقاء يحتاج الى مؤثر لان الطرف الباقي حالة البقاء اما ان يكون اولى من
الطرف الاخر او لا فان لم يكن اولى فلا بد له من مؤثر يحفظه ويديمه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان اولى
فتحقق اولويته اما ان يكون اولى من لا تحققها او لا فان لم يكن يحتاج تحقق الاولوية حالة بقاء الطرف
الى مؤثر يديمه كما بينا والبقاء محتاج الى تحققها فيلزم احتياج البقاء الى مديم وان كان اولى فيعود الكلام
في تلك الاولوية ويلزم اما التسلسل او الانتهاء الى الاحتياج فان قلت لم لا يجوز ان يكون المؤثر
في تحقق الاولوية حالة البقاء هو تقرير اولوية الطرف الباقي وح لا يلزم ان يكون للبقاء علة زائدة
على الطرف قلت لو كان الطرف علة للاولوية حالة البقاء فلا بد من بقاء الطرف حتى يؤثر فيها حالة
البقاء فالاولوية احتاجت الى بقاء الطرف والتقدير ان بقاء الطرف محتاج اليها فيلزم الدور الثاني
بقاء كل طرف مفتقر الى انتفاء الطرف الاخر وانتفاء الطرف الاخر مفتقر الى انتفاء علته وقد بينا ان لكل
طرف علة فبقاء كل طرف مفتقر الى انتفاء علة الطرف الاخر فلا بد في البقاء من امر منفصل فان قلت
انتفاء الطرف الاخر عين هذا الطرف فاذا قلت بقاء الطرف محتاج الى ذلك الطرف قلت وليكن
كذلك وذلك لا يقدح في غرضنا اذ البقاء محتاج الى ذلك الطرف وذلك الطرف حالة البقاء محتاج الى علة
الطرف الاخر فيكون البقاء مفتقرا الى انتفاء علة الطرف الاخر او نقول انتفاء كل طرف وان كان جاريا
على الطرف الاخر لكنه مغاير له من حيث المفهوم وهذا القدر يكفينا او نقول بقاء هذا الطرف مفتقر الى
انتفاء علة الطرف الاخر وتم الكلام وتندفع الشبهة قال الفصل الخامس الى آخره اقول المعلول
المعين كثيرا ما لا يجتمع عليه علتان مستقلتان اي لا تؤثران فيه معا والمراد بالعلة المستقلة
ان لا يحتاج الى شي غيره وذلك لانهما لو اثرتا فيه معا لكان المعلول مع كل واحدة منهما واجب الوقوع لوجوب

وجود المعلول عند وجود علته التامة وح يمتنع تأثير الاخرى فيه والا يلزم تحصيل الحاصل فيلزم كونهما
غير مؤثرين حالة كونهما مؤثرين فان قلت العلة المستقلة على تفسيركم اعم من ان تكون تامة او غير تامة
فكيف يصح قولكم لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة قلت المراد وجود العلة المستقلة
مع تحقق جميع الشرائط فنعلم انه يمتنع تأثير علتين مستقلتين في معلول معين معا لكن يجوز ان تكون له
علتان مستقلتان يمكن حصوله بكل منهما على سبيل البدل اي سواء وجدت هذه العلة او تلك تحصل المعلول
كاصل الخارج والتدوير لحركة الشمس وتقريره هذا انه ذكر في المجسطي ان حركة الشمس وجدت في نصف
من فلك البروج بعينه وهو النصف الشمالي وهو من الحمل الى الميزان بطيئة وفي النصف الآخر سريعة
ووجدت الشمس في النصف الاول بعيدة عن الارض وفي النصف الثاني قريبة ووجدت غاية البطوء
والبعد والسرعة والقرب في منتصفي النصفين كانها تتحرك على دائرة مركزها خارج عن مركز العالم فذكر
في المجسطي ان هذه الحركة تحصل من احد الاصلين احدهما فلك مركزه خارج عن مركز العالم والشمس في ثخنه
ويكون جانب من هذا الفلك ابعد من الارض ضرورة وجانب اقرب وهذا الفلك يتحرك حول مركزه حركات
متساوية في ازمنة متساوية وتحرك الشمس بتلك الحركة فيرى حركتها في القسم الابعد من الارض بطيئة
ويكون الشمس ابعد من الارض وفي النصف الآخر سريعة ويكون اقرب من الارض لان الاشياء المتساوية
ترى من البعيد اصغر مما ترى من القريب وهذا الفلك يسمى بالخارج المركز وصورته هكذا والاصل الثاني

فلك مركزه مركز العالم ويكون في ثخنه فلك آخر صغير يسمى بالتدوير
والشمس في ثخن التدوير والحامل والتدوير يتمان الدورتين في
زمان واحد ويكون حركة الحامل الى توالي البروج وحركة التدوير على
وجه تكون في النصف الاعلى متحركا الى خلاف التوالي والنصف
الاسفل الى التوالي وصورته هكذا فمتى كانت الشمس على النصف
الاعلى تكون حركتها تنقص فضل
حركة الحامل على حركة التدوير وتكون ابعد من الارض ومتى كانت
في النصف الاسفل تكون اسرع اذ تكون حركتها تقدر مجموع الحركتين
وتكون اقرب من الارض وتحصل من حركة مركز الشمس بمثل الحركتين

داير مثل دايرة منطقة الفلك الخارج المركز وبرهن بطلميوس في المجسطي ان الحركة التي تحصل من الاصل
الخارج بعينها تكون كالحركة التي تحصل من هذا الاصل وكذا تحصل موت حيوان بعلل مختلفة على سبيل
البدل وامثال هذه كثيرة هذا في المعلول الشخصي واما المعلول النوعي وهو ان تكون تمام حقيقة افراده
كالحرارة والبنوة والخلاف والمرارة وامثال ذلك فنحو ان يجتمع عليه علتان مستقلتان على معنى ان بعض
جزئياته تقع بعلة وبعضها باخرى كوقوع بعض افراد السخونة بالنار وبعضها بشعاع الشمس وبعضها
بالحركة وتمسكوا على هذا بان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة معينة من هذه العلل لذاتها واذا كان كذلك
امتنعت بدونها وحينئذ لا تقع بغيرها فلا تكون لها الا علة واحدة وانما قلنا انها محتاجة الى علة معينة منها
لذاتها لانها لو لم تكن كذلك لكانت غنية عنها لذاتها وحينئذ لا تعرض لها الحاجة اليها فيلزم ان لا تكون علة
لها والتقدير بخلافه واجاب عنه قوم من المتاخرين بانه لا يلزم من عدم احتياجها اليها لذاتها غناها عنها
لذاتها لجواز ان لا تكون محتاجة اليها لذاتها ولا مستغنية ايضا لذاتها وفيه نظر لان كل مفهوم فرض
منسوبا بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحيث يمكن ان يوجد بدون هذا او لا يمكن فان امكن فهو غني عنه لذاته وان
لم يمكن فهو محتاج اليه لذاته اذ لا معنى للغنى الذاتي والحاجة الذاتية الا هذا بل الجواب ان يقال لا نم
ان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة معينة ومعلولة لها بل المحتاج والمعلول انما هو فرد من افرادها والطبيعة
من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة لجواز تحققها بدون كل واحدة منها وانما تحتاج الى واحدة من
العلل لا بعينها لكن كل واحدة من العلل لما اقتضت وجود فرد منها لزمتها الطبيعة لاشتمال ذلك الفرد
عليها لا لانها محتاجة اليها والله اعلم بالصواب قال القسم الثاني في الاعراض وفيه اربع
مباحث اقول لما فرغ عن مباحث الامور الشاملة شرع في مباحث الاعراض وهي انقسمت الى اربع
مباحث لان البحث اما في الادراك او المدرك او فيهما اذ ان يكون ادراكا وجاز ان يكون مدركا كالكيف
مثلا فانه مندرج في الادراكات كالعلم والاحساس وفي المدركات كالسواد والبياض والحلاوة والبرودة
ثم المدرك المدرك بالحس اولا او لا فهذه اربعة اقسام فجعل هذا القسم اربع مباحث المبحث الاول
في الادراكات وفيه خمسة فصول الفصل الاول في مطلق الادراك ذكر الشيخ في الاشارات ان ادراك
الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فلو ادرك بالبصر شاهدها البصر
وكذا لو ادرك بالسمع والخيال والوهم هذا ما قال وفيه نظر لانا نعلم ضرورة ان الادراك صفة المدرك

توجيه الجواب ان يقال ما مرادكم من قولكم ان الطبيعة النوعية محتاجة الى علة واحدة من هذه العلل انها محتاجة الى علة معينة منها فهو ممنوع وان اردتم انها محتاجة الى واحدة منها غير معينة فمسلم لكن لا يلزم منه اذا وقعت بواحدة منها ان لا تقع بغيرها

وكون حقيقة المدرك متمثلة عند المدرك او تمثل حقيقته عنده صفة الحقيقة لا صفة المدرك فلا يصح
توصيف احدهما بالآخر اذ صفة الشيء لا يكون صفة غيره والموصوف ينبغي ان يصدق انه هو المعرَّف وايضا هذا في
التعريف المشاهد وهي نوع من الادراك فتعريف الادراك بما هو اخص منه لان نوع الشيء اخص منه لانه هو مع
شيء آخر وايضا اراد بالمشاهدة معناها لا ايراد لغة ولا اصطلاحا ومثل هذا لا يجوز في التعريف لان المشاهدة
اللغوية هي الابصار فقط وفي اصطلاح الحكماء ادراك عين الحاضر في الخارج باي حس كان ذا كليا او خارجيا
وقد صرح الشيخ في رسالته المصنفة في رؤية الله تعالى ان ادراك عين الشيء الخارجي هو المشاهدة وما يدرك مثال
الشيء ويستدل به عليه هو ليس بمشاهدة بل هو اما علم او تخيل او توهم وهو ههنا اراد بالمشاهدة اعم من ان
يكون بالحس الخارج او الداخل لقوله يشاهدها ما به يدرك وكذا ذكر في تعريف الادراك متصرفات الادراك
من الفعل وهو قوله يدرك واسم الفاعل وهو قوله المدرك وفيه دور لان معرفة المتصرفات موقوفة على
معرفة الادراك لكونها مشتقة منه فلو عرف الادراك بها لزم الدور اللهم الا ان يقال المراد بالمتصرفات
ما يفهم منها لغة بحسب معنى الادراك بحسب اللغة وح لا يلزم الدور ومثل ذلك شائع في تعريفات العقلاء
كتعريفهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول والملازمة وهي كون اللازم على تقدير
الملزوم وامثال هذه كثيرة لكنه لا يخرج عن الركاكة اذ يلزم ايضا الادراك في تعريف الادراك لانه لو سيل عن
المدرك يقال ما له الادراك وكذا لو سيل عن قوله يدرك يقال يحصل له الادراك فيلزم تعريف الشيء بنفسه وهذا
العذر هو فساده لا يصح في المشاهدة بان يقال نعني بالمشاهدة ههنا ما يفهم بحسب اللغة اذ ليس مراده بالمشاهدة
في الموضع ما يفهم من اللغة كما بينا قبل والحق ان معنى الادراك بيّن عند العقل اذ كل احد يعرفه بلا كلفة ويعرفه وهذا
ما يجد كل احد من نفسه ثم لا بد في الادراك من قوة بها يصل المدرك الى معنى المدرك وح يتحقق ثلثة امور تلك
القوة ووصول المدرك الى ذلك المعنى وحصول ذلك المعنى عنده فتلك القوة هي الحس في الادراك الحسي
في النفس والوصول هو الادراك والحصول هو تمثل حقيقة المدرك عند المدرك ولما لازم الادراك الذي هو
الوصول بمثل الحقيقة وتقاربهما ما فرقوا بينهما فجعلوا احدهما الآخر واذا عرف هذا فنقول الحاسة اذا تأثرت
عن المحسوس ارتسم مثال حقيقته فيها فتدرك المحسوس وتلتفت النفس اليه فتدركه وتميزه فادراك الحاسة
هو الاحساس وادراك النفس سواء كان مستفادا من الحس او لا هو العلم وانما قال سواء كان مستفادا من الحس
او لا لئلا يظن ان العلم منحصر فيما استفاد من الحس لان سوق الكلام يشعر بهذا ثم صرح بادراك النفس ههنا

ان تدرك مثال حقيقته وتستدل به عليه كما هو كذلك في هذا اي اما اذا ادركت عينه فهو المشاهدة وقد عرف
بما مر ان ادراك النفس في غير المشاهدة ايضا ادراك العين بالوجود التعقلي وعرف المشاهدة بانها هي ان
تدرك الجزئي حاضرا في الخارج ويندرج في هذا التعريف المشاهدة الحقيقية والمشاهدة الخيالية اما الحقيقية
فهي ادراك عين الشيء الحاضر في الخارج واما الخيالية فهي ادراك شبح الشيء على انه نفس الحاضر في الخارج فان قلت
كيف يجوز ان تكون العبارة الواحدة تعريفا لحقيقتين مختلفتين قلت اذا كانت لتلك العبارة جهتان
جاز وههنا كذلك لان حاضرا ان جعل حالا من الجزئي يصير العبارة تعريفا للمشاهدة الحقيقية وان جعل مفعولا
ثانيا لتدرك يصير تعريفا للمشاهدة الخيالية فان قلت ح يصير تعريف المشاهدة الحقيقية انها هي ان
تدرك الجزئي حال كونه حاضرا ويندرج فيه العلم بالجزئي الحاضر وكذا تعريف المشاهدة الخيالية يندرج فيه العلم
الذي يعبر عنه بقولنا علمت زيدا حاضرا قلت المعتبر في التعريفات على ظواهر العبارات ولا خفاء ان قولنا
تدرك الجزئي حال كونه حاضرا دلالة على ادراك عينه اظهر من ادراك مثاله والاستدلال به عليه وكذا الثاني فان
حاضرا اذا كان مفعولا ثانيا يصير الكلام عليه لانه الخبر بالحقيقة فكانه قيل ادرك حضور زيد ولا شك ان دلالة
قولنا ادرك حضور زيد على ادراك عين الحضور اظهر من ادراك المثال والاستدلال به فان قيل اعتراض
على قوله الحاسة تدرك المحسوس وتلتفت النفس اليه فتدركه وتميزه وهذا الاعتراض مشتمل على المنع والمعارضة
بوجهين وتقرير المنع ان يقال لا نسلم ان للحاسة ادراكا اصلا لم لا يجوز ان يكون مدرك المحسوسات في الاحساس
هو النفس كما ان المدرك في العلم هي وتقرير المعارضة الاولى انه لو كان للحاسة ادراك وللنفس ايضا ادراك
والتفات كما ذكرتم فيلزم ان نكون مدركين مرتين لانا نعلم ان المدرك بادراك الحاسة ايضا نحن لكنا قاطعون ببطلان
كوننا مدركين مرتين وتقرير المعارضة الثانية ان النفس اذا استغرقت في فكر فلا يحصل الاحساس مع ملاقاة
المحسوس للحاسة فيتأمل نرى الشيء مع ملاقاته الحاسة وكذا قلما نسمع مع ملاقاة الصوت والجواب عن المنع
انا نعلم بالضرورة انا نحس باحساس اصابعنا حرارة النار وبرودة الجمد وباحساس مذاقنا حلاوة العسل وندرك الم
الجرح والوجع باحساس جوارحنا اذ نعلم يقينا ان ذلك الاحساس مخصوص بتلك المواضع دون سائر المواضع
وانكار امثال هذه انكار بالضروريات وعن المعارضة الاولى انه ان اريد بادراك النفس علمها بالمحسوس بعد
الاحساس سلمنا انا مدركون مرتين مرة بطريق الاحساس ومرة بطريق العلم وكيف يقال انه باطل اذ كل احد يميز
بين الاحساس والعلم وان قلنا انه فلا يمتنع ذلك انما يكون لعدم التراخي بين الادراكين لكن العقل قد يحكم بالتساوي

عدم انطباع المادي في المجرد ان المادي قابل للقسمة
فلو انطبع المادي في المجرد يلزم ان يكون المجرد ايضا قابلا
للقسمة لان قسمة الحال يستلزم لقسمة المحل ولعين كذلك ٤٣
كاتبه

بين ادراك عين الشيء وادراك مثاله وان اريد بادراك النفس احساسها بالمحسوس فلا نم كوننا مدركين مرتين
بل الاول احساس الحاسة والثاني احساس النفس وعن المعارضة الثانية ان النفس ح لا تشارك احساس الحاسة وان كان
ملحقا كما ان النفس قد تذهل عن ادراكها الشيء عند الادراك والا لزم التسلسل في كل ادراك ونعلم قطعا انه
ليس كذلك والدليل على ان الحاسة تحس عند استغراق النفس انا نتألم اذا اشتد الاحساس بان تقرب
المرئي من العين او اشتد الصوت تنصرف النفس عقيب ذلك عن الفكر فلو لم يكن للحاسة احساس اصلا لما كان
كذلك او نقول النفي تابع للنفي فعند استغراقها تشابعها في عدم الاحساس عند استغراق النفس لا لنفي
ان لا يكون للحاسة احساس واذا تحقق ذلك فنقول لما كانت الحواس عشرا خمس خارجية التي هي المشاعر
وخمس داخلية كما يجيء والنفس ايضا مدركة كانت الادراكات احد عشر قسما **قال** الفصل الثاني في اخر
اقول اختلفوا في العلم فذهب الفلاسفة وقوم من المتاخرين الى انه كسبي التصور وقال طائفة من المتاخرين
انه بديهي ثم الفلاسفة جعلوه تارة وجوديا واخرى عدميا لانهم عرفوه مرة بانه حصول صورة الشيء في العقل
وعرفه بعضهم بانه تمثل حقيقة الشيء عند العقل وعرفه الشيخ في الهيات الشفا انه سلب المادة فجعله عدميا
وكلا التعريفين اي الوجودي والعدمي فاسد اما الوجودي فلما عرف قبل ان حصول الصورة وتمثل الحقيقة
ليس صفة للعالم والعلم صفة له وابطله الامام بان العلم لو كان عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او تمثل
حقيقته يلزم ان يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا او باردا ويلزم حصول ماهية الجبل بعظمته في العقل لان
مثال الشيء ينبغي ان يكون مطابقا له والا لما كان العقل عالما بذلك الشيء بل يكون عالما بغيره ومن المحال ان
ترتسم ماهية الجبل بكماله في العقل وفي هذين الاعتراضين نظر اما الاول فلما عرف ان الحاصل في العقل هو
مثال الحرارة والبرودة لا انفسهما واما الثاني فلان صورة الشيء لا يجب ان يكون مثله في القدر بل في الشكل
فان صورة الانسان في المرآة الصغيرة لا تخرج عن كونها صورة له فكذا النفس مرآة ينطبع فيها صور الاشياء
سواء كانت بقدرها او لا ولقائل ان يقول مراد الامام انا نجد من انفسنا انا نتصور من الجبل مثالا عظيما
يمتنع حصوله في العقل ويمكن ان يجاب عنه بان المثال اذا كان مجردا عن المادة جاز حصوله في النفس اذ المانع
انما هو المادة والمجرد لا يكون حال محل بتقديره والخلاص عن هذه المضائق بما ذكرنا ان العلم هو ادراك عين الشيء
كادراك الباصرة لا انطباع وحلول المثال واما التعريف العدمي فقال القاضي سراج الدين لو انا متى علمنا شيئا وجدنا
كوننا عالمين حالة ثبوتية حصلت بعد ما لم تكن وما هو كذلك فلا يكون عدميا كما قالت الفلاسفة في اثبات كون النسب

لا لاجل انها شابعة معها
لا لاجل ان ليس لها
احساس

الاعتراض الالزامي عبارة عن ان ياخذ المقدمات التي تكون مقبولة عند الخصم ويلزم الخصم بها ولا يلزم ان تكون كذلك في الواقع

وجودية وهذا اعتراض الزامي لا يفيد تحقيقا بل الاعتراض ان يقال لو كان المراد سلب مادة العالم فالممتنعات والمعدومات لها سلب المادة فيلزم كونها عالمة وايضا السلب فعل السالب وصفته والعلم صفة العالم فكيف يكون هو هو الآن يراد بالسلب الانتفاء لكن ذلك لا يفهم منه وايضا السلب والانتفاء ليس شيء منهما بالنسبة الى المعلوم والعلم كذلك وان كان المراد سلب مادة المعلوم فهو مسبوق بالتصور وكذا ان اريد بالسلب تجريد المعلوم عن المادة مع عدم الدلالة وان اريد اخذ الصورة المجردة فهو بعيد من اللفظ ووجودي والكلام في السلبي وابطل الامام كون العلم عدميا بوجهين الاول لو كان عدميا لصدق على المعدومات وجوابه ان العدمي قد يشتمل على وجودي الثاني لو كان عدميا لكان عدم الجهل ضرورة اذ العلم يقابل الجهل فلو كان عدميا يكون عدمه فالجهل ان كان عدميا كان العلم عدم العدم فيكون وجوديا وان كان وجوديا يلزم ان يكون الخلو عنهما لا لانتفائهما ان العلم عدمي وذلك محال لان الجاد خال عن الجهل مع انه ليس له العلم وكتبت ذلك ان الجهل اما بسيط وهو انتفاء العلم او مركب وهو الاعتقاد الغير المطابق والاول عدمي والثاني وجودي هكذا ذكر في الملخص وجوابه انه قد مران نقيض العدمي جاز ان يكون عدميا كالعمى واللاعمى على ان الحصر ممنوع لان المشهور ان الجهل عدم العلم عما من شانه العلم وكذا كون الثاني وجوديا واستدل ايضا في الملخص بانا نميز العلم عن غيره بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وفيه بحث لان العدميات ممتازة قطعا ثم القائلون بكون العلم بديهيا استدلوا عليه بوجهين الاول تمتنع تعريف العلم فيكون بديهيا وذلك لانه لو عرف العلم فلا بد وان يعرف بغيره اذ تعريف الشيء بنفسه محال لكن غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو عرف العلم بالغير لزم الدور وجوابه ان تصور الغير موقوف على حصول العلم لا على تصور حقيقة العلم فلو توقف تصور العلم على تصور الغير لا يلزم الدور سلمنا انه يمتنع تعريفه لكن لم لا يلزم ان يكون بديهيا لان امتناع التعريف لا يقتضي كونه غنيا عن التعريف وقد مر مثل هذا في الوجود الثاني ما ذكر الامام في كتبه ان كل احد يعلم بالضرورة علمه بوجوده وهذا علم خاص والعلم من حيث هو جزء هذا العلم وجزء البديهي بديهي اذ لو كان الجزء كسبيا كان الكل ايضا كسبيا لتوقف تصور الكل على تصور الجزء والجواب انه ان اريد انه يعلم حقيقة علمه بوجوده فلا نم ان كل احد يعلمه وان اريد انه يعلم ان العلم بوجوده حاصل له فذلك مسلم لكن كيف يلزم منه العلم بحقيقة العلم لان الحكم على الشيء يكفي فيه تصوره بوجه ما وهذا معلوم ضرورة هذا ما وجدنا من اقوالهم والحق ان معنى العلم واضح عند العقل اذ هو الحقيقة ادراك النفس لمعنى الشيء اذ كل من وجد له ادراك المعنى وجد له العلم من حيث انه وجد له ذلك

الادراك وكل من علم له ذلك الادراك علم له من حيث انه علم له ذلك الادراك واذا كان كذلك
نعلم ان العلم هو ذلك الادراك كما تحقق في بحث الوجود واذا تحقق هذا فنقول نحن نجد من انفسنا
ان لنفوسنا قوة بها تتمكن ان تلحظ الحقائق والمعاني واذا تعلقت تلك القوة بمعنى تنقل النفس اليه
وتحقق الادراك كما ان الباصرة بالبصر تلحظ الاشياء فمتى تعلق البصر بشيء ادركته الباصرة فالقوة التي بها
تتمكن النفس من الملاحظة والادراك هي العقل فالعقل بالحقيقة بصر النفس وهو بالنسبة الى العقليات
تسمى بصيرة وتلك الملاحظة هي الفكر واول وصول النفس الى المعنى هو الشعور واستثباته اي جعله ثابتا
هو التعقل وذهب قوم الى ان العلم المطلق هو تلك القوة واذا عرضت لها اضافة الى شيء تصير علما بذلك
الشيء وقد اختار ابو علي سينا ذلك اذ قال في الشفا ان العلم داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة
المضاف بالعرض لان تلك القوة من الكيف واذا تعلقت بشيء تصير مضافا كالبصر مثلا فانه بحسب ذاته داخل
في مقولة الكيف ومع الاضافة الى المبصر داخل في مقولة المضاف وكالاب فانه بحسب ذاته داخل في مقولة
الجوهر وبالاضافة الى الابن في مقولة المضاف وقد عرفت ان تلك القوة هي مبدأ العلم والعلم هو وصول
النفس الى المعنى كما بينا في تحقيق الادراك في تكون العلم يضاف الى المعلوم ضرورة اذ العلم انما يكون علما
بشيء فالعلم بذاته ينبغي ان يكون مضافا وتلك القوة ليست كذلك والبصر ليس ابصارا من حيث هو البصر
هذا تحقيق هذا الموضوع خاتمة العلم اما تصور ان كان غير الحكم او تصديق ان كان حكما وحقيقة الحكم
هي الاثبات والنفي بالعقل مثلا تعقل ان هذا هذا او ليس هذا اي تصل النفس الى ان هذا هذا او ليس هذا
وقد تصل النفس الى مفهوميهما لا على وجه الاثبات والنفي وذلك من قبيل التصورات والمجموع من تصور الطرفين
والحكم يسمى قضية وليس الكل من كل واحد من التصور والتصديق بديهيا اذ قد نحتاج في البعض الى فكر
كتصور الروح والملك والحكم بان العالم حادث ولا كسبيا اذ قد لا نحتاج في البعض الى فكر كتصور الوجود
والكثرة والحكم بان الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء وهذه طريقتنا في هذا المطلوب والمشهور عند
العلماء في هذا الموضوع ان الكل من كل منهما ليس بديهيا والا لما جهلنا شيئا ولا كسبيا والا لما علمنا شيئا للزوم
الدور او التسلسل اذ لو كان الكل كسبيا لكان توقف كل شيء موقوفا على تعرف شيء آخر وتعرف ذلك الشيء
ايضا على تعرف آخر فان عاد الى الاول لزم الدور وان لم يعد بل ذهب الى غير النهاية بل لزم التسلسل واذا لزم
الدور او التسلسل امتنع العلم بشيء اما اذا لزم الدور فلانه توقف العلم بالشيء على نفسه لان الموقوف على

الموقوف موقوف واذا توقف العلم على نفسه امتنع حصوله واما اذا لزم التسلسل فلانه توقف العلم بالشيء
على علوم غير متناهية واحاطة العقل بها محال فيمتنع العلم بذلك الشيء فان قلت قولهم لو كان الكل
كسبيا لما علمنا شيئا بتصديق فيه على تقدير ان يكون الكل كسبيا يكون هو ايضا كسبيا فيمتنع اكتسابه للزوم
الدور او التسلسل كما ذكرتم فكيف يمكنكم الاستدلال على بطلان كون الكل كسبيا قلت قد علم
ان هذا التصديق بالكسب كما ذكر في بيانه وانتهى المقدمات الى ما هو ضروري والا لما علم في تكون التقدير
هو كون الكل كسبيا باطلا وهو المدعى لكن يرد عليهم في التصورات انهم ان ارادوا بتصور الشيء تصوره
بوجه ما فلا نم ان الكل ليس ببديهي اذ كل شيء يتوجه العقل اليه يتصوره بوجه ما بديهة وان ارادوا تصور كنه
الشيء فلا نم ان الكل كسبي قولهم يلزم الدور والتسلسل قلنا لا نم لزومهما لم لا يجوز ان نعرف كنه الشيء
بتصور شيء آخر بوجه ما والامر كذلك لان الماهيات المركبة انما تعرف بتصور اجزائها البسيطة وهي انما تعرف
بوجه ما لانها لا تحتمل الرسم وقد عرف ان تصور الاشياء بوجه ما لا يحتاج الى كسب فلا يلزم الدور ولا التسلسل
فقد عرف ان البعض من كل منهما بديهي والبعض كسبي وقد توجد اقسام اخرى غيرهما كالحسيات والتجربيات
والحدسيات وغير ذلك ثم التصديق اما مع الجزم وهو ان لا يكون نقيضه محتملا او لا مع الجزم فان كان مع الجزم
فاما ان يكون مطابقا للواقع او لا يكون فان لم يكن مطابقا فهو الجهل وان كان مطابقا فهو العلم وهو اما
ان يكون مجرد العقل كافيا في الجزم به بعد تصور الطرفين اولا والاول البديهي والثاني وهو ان لا يكون
مجرد العقل كافيا اما ان يكون مع القوى البدنية اولا والاول هو الحسي ان كان بالحواس الظاهرة كعلمنا ان
الشمس مضيئة والنار محرقة والعسل حلو ومنه المتواتر لانه بالسمع والوجداني ان كان بالقوى الباطنة
كعلم كل احد بجوعه وشبعه وخوفه وغضبه وان لم يكن بالقوى البدنية فاما ان يكون من محض الاعتقاد
الى شخص لا يكون معه شيء آخر غير العقل او من غير ذلك والاول العلم التقليدي كالماخوذات من السلف
والثاني المستدل وهو ان يكون بدليل غيرها ذكر كقولنا العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث هذا
كله اذا كان التصديق مع الجزم اما اذا كان عاريا عن الجزم وهو ان يكون نقيضه محتملا فاما ان يكون احتماله
راجحا على احتمال نقيضه او مساويا او مرجوحا والاول هو الظن والثاني الشك والثالث الوهم
فصل الفصل الثالث في المشاعر الى قوله كما في العلويات اقول هذا الفصل يشتمل على احاث الحواس
الخابطة وهي خمس البحث الاول في الابصار اختلفوا في كيفية الابصار فقال ارسطو واتباعه ان الابصار

لانطباع صورة المرئي في الباصرة وقال الرياضيون انه لخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه
عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المبصر كانه عضو من المدرك قد ماس المبصر فيحصل الادراك واختلف
القايلون بالانطباع فمنهم من قال ان المرئي هو الصورة المنطبعة في الباصرة ومنهم من قال ان المرئي هو
الشيء الخارج وانطباع صورته شرط لرؤيته واختلف القايلون بالشعاع فمنهم من قال ان ذلك المخروط
مصمت ومنهم من ذهب الى انه خطوط مستقيمة شعاعية اطرافها مجتمعة عند مركز الباصرة وممتدة متفرقة
الى المبصر فما ادركه البصر وما نفذ بين اطرافها لا ولذلك قد يخفى على البصر بعض اجزاء المبصر ومنهم من زعم انه
يخرج خط مستقيم شعاعي من البصر الى المبصر ويتحرك على سطحه في غاية السرعة طولا وعرضا فيحصل الادراك
بسببه ويحصل هيهنا مخروط وهمي والمحققون منهم ذهبوا الى انه لا يخرج من العين شعاع لكن الشعاع
الذي في العين يكيف المتوسط بين العين والمرئي من الهواء وغيره بكيفيته ويصير ذلك سببا للابصار ويكون
هذا ايضا على هيئة مخروط وهذا اقرب الوجوه لسلامته عما يرد عليها كما يجي الآن وانكر المتكلمون كلا المذهبين
ليمكنهم اثبات كون الله تعالى بصيرا وابطلوا المذهب الاول بانا نرى نصف كرة السماء وشيء مثله وجعله
الكبير في الصغير محال وقد نظر اذ مثال الشيء لا يجب ان يكون مثله في القدر بل في الشكل فيجوز مثال الكبير
في الصغير كما يحصل مثال وجهنا في المرآة الصغيرة ونطبع نصف كرة السماء في المرآة ولعلهم ارادوا بنصف كرة
السماء النصف الظاهر من السماء واذا عرف الجواب فالشك انما يرد على من قال ان المبصر هو الشيء الخارج وحصول
صورته في الباصرة شرط فلا يرد عليه واعترضوا على من قال ان المرئي هو الصورة المنطبعة انه لو كان كذلك
لما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده لان المرئي لما كان هو الصورة المنطبعة يكون القريب والبعيد برؤيته
واحدا وفيه بحث لان صورة البعيد في القريب والبعيد انما يكون منطبعة بقدر ما يرى القريب والبعيد
فان قيل لو انطبعت الصورة في العين او المرآة فاما ان ينطبع في موضع واحد منه او في مواضع والاول
باطل لان الناظرين يرون الصورة في مواضع منه بحسب امكنتهم وكذا الثاني لامتناع حصول موضوع واحد
في حالة واحدة في مواضع ولان الصورة قد يكون في عمقه ومعلوم ان هذا محال قلنا الانطباع لما نرى فيه باطل
والماء في العين ينطبع لانا اذا نظرنا الى الشمس او الى روضة خضراء سويعة ثم اطبقنا على العين وينقلب بتقليب
الحدقة وابطلوا مذهب الشعاع بانه لو كان الابصار بخروج الشعاع من العين الى المرئي للزم تشوش
الابصار عند هبوب الرياح لاضطراب الهواء الحامل للشعاع ولزم ان نرى غير المقابل له بخلاف الشعاع

ولا يمتنع ان يرى نصف كرة السماء لامتناع ان يخرج من حدقتنا ما ينفذ في جميع الاجسام المتوسطة ويتصل
به بلحظة ويستوعب نصف كرة السماء وهذه الاشكال انما ترد على من يقول بخروج الشعاع واما على قول من قال
بتكيف المسافة المحاذية بشعاع العين فلا ترد لانه لا يكون حاجبا على محاذاة العين والمحاذاة لا تشوشها
شيء ثم اختلفوا في انه عند سلامة الحاسة وحضور المبصر وما في الشرائط هل يجب الابصار ام لا فقالت الفلاسفة
والمعتزلة نعم وقال اهل السنة لا والشرائط ثمانية عند الجمهور وزاد قوم شرطا آخر كما نبين وهي كون المرئي
كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار ونحوه كالاشياء المستنيرة بالمضيء
ومحاذيا للبصر او في حكم المحاذاة كالوجه اذا يرى في المرآة وقصد المبصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم
الصغر المفرط وعدم القرب المفرط وعدم البعد المفرط وعدم مقارنة ما يوجب الغلط وزاد قوم التتابع
كما اذا اخرج من مركز الرحى خطوط كثيرة متغايرة بالوان مختلفة فاذا استدارت سريعا لا يرى تلك الالوان
بل يرى لونا آخر غيرها كانه ممتزج منها وذلك لمقارنة المختلفات والحركة كما يرى في المرآة الغير المستوية
وجهنا معوجا وطويلا وعريضا ولا يرى شكله وذلك لمقارنة هيئات المرآة واحتجت الفلاسفة بانا نعلم
ضرورة انه متى حصلت هذه الاشياء وجبت الرؤية واحتجت المعتزلة بانه لو لم يجب الرؤية حينئذ لجاز ان يكون بحضرتنا
جبال وشموس ونحن لا نراها وكما ان هذا باطل بديهة فكذا ملزومه واجاب اهل السنة بان ذلك جائز
لكنه علم ضرورة انه غير واقع كما في العاديات فانه علم ضرورة ان الجبل ما انقلب ذهبا وماء النهر دهنا مع انه
جائز نظرا لسعة قدرة الصانع وفي نفس الامر ايضا فالضرورة في عدم الوقوع لا في عدم الجواز والعاديات هي
اشياء علمت بالعادة انها ما تغيرت عنها الا مع جواز تغيرها كما مر من الامثلة واحتج اهل السنة على جواز
عدم الرؤية على تقدير جميع الشرائط بان رؤية كل واحد من اجزاء الجسم ليست لمشروطة برؤية الجزء الآخر
والا لزم الدور فيكون رؤية البعض غنية عن رؤية الآخر واذا كان غنية فجاز ان يتحقق بدون الآخر والا
فلا يكون غنية وفيه بحث لان غنى الشيء عن آخر لا يوجب جواز ان يوجد بدونه فان طلوع الشمس غني عن
وجود النهار مع انه لا يوجد ولا يمكن بدونه وكل من المتضايفين غني عن الآخر كالفوقية مع التحتية مع امتناع
الانفكاك قال في السمع الى قوله والمحسوس باللمس فظاهر اولا اذا حدث صوت في موضع تكيف
الهواء الحاصل في ذلك بكيفيته التي يحدث فيه الصوت ايضا ثم تكيف الهواء المجاور لذلك الهواء بالكيفية
الثانية ثم المجاور فالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه فالمسامع التي تقع في تلك المسافة تسمع ذلك

الصوت بالاختلاف واما السامع الخارج عن تلك المسافة بعدن وصول ذلك الهوا الحامل للصوت اليها
هل تسمع ذلك الصوت ام لا فيه خلاف فقالت الفلاسفة لا وتابعهم النظام من قدماء المعتزلة وقال
المتاخرون من حكماء الاسلام نعم والحق هذا بثلثة اوجه الاول انا نسمع صوت المؤذن عند هبوب
الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري نعرفه كل احد ومن المعلوم ضرورة ان الهوا الحامل لذلك
الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقتئذ في موضع لا ريح فيه حتى نقال انه تموج عن جهتنا بل كان خارجا
عن ذلك الموضع مصروفا بالريح عن جهتنا فسمعنا صوتا مع عدم وصول الهوا الحامل لذلك الصوت الى صماخنا
الثاني انا نسمع الصوت البعيد اذ ندرك بالضرورة عند السماع انه بعيد وهذا تجربة كل احد من نفسه
والبعيد لا يكون واصلا الى صماخنا ولو لم يكن الصوت البعيد مسموعا لما ادرك انحراف الصوت عن جهتنا
الى خلافها لانا نعكم قربا او لا ثم نذكر بعيد او نذرك انحرافه وهذه بالحقيقة حجة اخرى فاحفظها وهذان
الوجهان مع ما يتخذ بالبعد الثالث احتج اهل السنة على هذا المطلوب بانا ندرك جهة الصوت وذلك
دليل على ان الصوت قبل وصول الهوا الحامل الى الصماخ يدرك اذ لو لم ندركه الا عند الوصول لما ادركنا
جهته كما في اللمس فانه لما لم يحصل الادراك الا عند الوصول لما ادركنا جهته وهذا للتوضيح والتمثيل لا
للاستدلال فان الحجة كاملة بدونه لان ادراك الجهة يقتضي ان يكون الصوت حين كان في المسافة التي تجاوزها
الى الصماخ مسموعا فيكون قبل الوصول فعلم ان وصول الهوا الحامل ليس بشرط لكن الظاهر انه يجب
وصول الهوا المتموج الى الصماخ ليتنبه السامعة بالصوت واحتج العلامة بوجوه الاول الصوت
عند هبوب الرياح لا يسمعه من كان الهبوب عن جهته وذلك لان الهبوب منعه عن الوصول الى الصماخ
وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك في البعيد لا بد وان
يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك الثاني انا اتخذنا انبوبة ووضع احد طرفيها
على الفم والطرف الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون الحاضرين وذلك
لمنع الانبوبة عن وصول الهوا الحامل الى الصماخ وفيه بحث لجواز ان يكون عدم السماع لحيلولة الانبوبة
عن السماع لا لعدم وصول الهوا الحامل الثالث انا نرى ضرب الخشبة بالفاس مثلا قبل سماع الصوت
وذلك لعدم وصول الهوا الحامل الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد
الصوت وقتئذ فاذا وصل حد السماع سمع واحتج الامام وقوم من المتاخرين على ان وصول الهوا الحامل
ليس بشرط

القوام حاله متوسط بين الرقة والغلظة

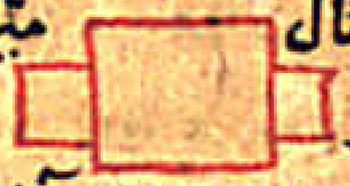
بشرط اذ لو كان شرطا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار لامتناع نفوذ الهوا عن الجدار
وبتقدير نفوذه لا يبقى على الشكل الاول الذي باعتباره كان حاملا للحروف فلا يبقى الكلام وفيه بحث لجواز ان
يكون وصول الهوا الى الصماخ من مخرج اخر فان قلت لو كان في بيت لا يكون له مدخل اصلا فنسمع كلام الخارج
قلت لا نم انه يسمع **البحث الثالث** في الذوق وهو مشروط باللمس وذلك ظاهر لانا لا ندرك بالذائقة
الا بعد اللمس وبمتوسط هو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الملعبة وهي ظاهر اللسان فان خلت الرطوبة عن
الطعوم ادركت الطعوم كما هي وان خالطها طعم اما مر كالتي في المرضى او الخارج فلا تؤديها كما هي بل تخلطها
وشككوا فيها بان اداءها الطعم اما ان يكون لاجل ان تخالطها اجزاء ذي الطعم فتوصلها الى الحس او لان تتكيف
تلك الرطوبة بكيفية ذلك الطعم فيدركه الحس فان كان الاول لم تفد تلك الرطوبة الا سهولة وصول المحسوس الى
الحس لانه تفيد تفرقه قوام ذي الطعم فتكون الرطوبة شرطا لسهولة الاحساس لا للاحساس بل جاز ان يحصل
الاحساس بدون توسطها وان كان الثاني كانت الرطوبة ذات طعم والمدرك كيفيتها فلا يكون الاحساس
بواسطتها والجواب عن الاول ان يقال لا نم انه لو كان بطريق الاختلاط لما افادت الا سهولة الاحساس
وجاز ان يحصل الاحساس بدون توسطها وعن الثاني ان المراد بتوسطها انه لا يحصل الاحساس بكيفية ذي
الطعم الخارجي الا بها سواء صارت الرطوبة ذا طعم او لا وهذا المعنى محقق **البحث الرابع** في الشم اختلفوا فيه على
ثلثة مذاهب الاول انه انما يحصل بواسطة تكيف الهوا المتصل بالخيشوم بكيفية ذي الرائحة اي بالرائحة
فيحصل ادراك الرائحة وهذا لا يكون بطريق نقل الرائحة من ذي الرائحة الى الهوا لامتناع انتقال العرض بل لو
كان فانما يكون بطريق تكيف الهوا بالرائحة كما في الاشعة الثاني انما يحصل الاحساس لانفصال اجزاء
لطيفة من ذي الرائحة ووصولها الى الخياشيم كما في التبخيرات فانه يحس فيها بانفصال الاجزاء وقيل عليه بانه
لو كان كذلك لوجب نقصان ذي الرائحة لا سيما التي يملأ المحافل رائحة كالمسك وغيره وليس كذلك واجيب
بان الاجزاء اللطيفة للطافتها لا يكون لها وزن محسوس فجاز انتقاصها مع عدم الاحساس بنقصان ذي الرائحة
وليس سليم لكن لم علم انه لا يحس النقصان الثالث القوة الشامة تتعلق بالرائحة وتدركها بدون وصولها
اليها كما في الابصار فانه يبصر المرئي من البعيد وهذا ابعد الوجوه من العقل واما حس اللمس فظاهر فانه
انما يحصل بالمس **والـخاتمة** **الى آخرها** **الاول** قد علم مما مر ان شعور المشاعر على ثلثة اقسام قسم يتوقف
على ملاقاة الحس للمحسوس وهي اللمس والذوق والشم وقسم يتوقف على عدم الملاقاة وهو الابصار لان

العين اذا اتصلت بالمرئي لا تدركه لانها انما تدرك بتوسط الهواء المستضيء بشعاعها والشعاع الخارج وقسم
جاز مع الملاقاة ومع عدم الملاقاة وهو السمع وبقي لنا ان نحقق هذه الادراكات للعلم انها هل يمكن بعض
هذه الحواس واذا امكنت فهل يمكن الجميع او البعض فنقول الادراك اما ان يكون ادراكا لامر جزئي اما
جوهر كزيد مثلا او عرض كجلوس زيد الآن في هذا المكان او لامر كلي كالجوهر كالانسان او عرض كالجلوس
وادراك الكلي لا يمكن بالحاسة لان الحاسة لا تدرك الا الشيء الموجود في الخارج وكل موجود في الخارج فهو جزئي
اذ لا يمكن اشتراكه بين شيئين او اكثر بل ادراك الكلي انما يحصل بالعقل وادراك الجزئي على قسمين الاول ان تدرك
الجزئي بان تدرك مثاله وشبحه وتستدل به عليه وهو التخيل ان كان المدرك صورة كما في تخيل زيد وعمرو والتوهم
ان كان المدرك معنى كعلم زيد بسخاوة بكر وعداوة عمرو ان يكون المدرك فيه غائبا او حاضرا والثاني ان يكون ادراك
الجزئي بان تدرك نفسه لا بتوسط المثال وهو الاحساس ولا يجوز ان يكون المدرك غائبا فيه بل يجب ان يكون شاهدا
موجودا ولذلك يسمى الاحساس مشاهدة واذا علم ان المشاهدة هي ادراك عين الحاضر فلو امكن ان يقع هذا الادراك
بدون توسط الحاسة لا يخرج عن كونه مشاهدة فحقيقة المشاهدة بان يكون رؤية ان كان المدرك من المبصرات
وسمعا ان كان من المسموعات وذوقا ان كان من المطعوم وشما ان كان من المشمومات ولمسا ان كان من الملموسات
والنفس الانسانية التي هي من عالم الملكوت وافعالها افعال الروحانيات لما كانت منغمسة في تدبير البدن من
رعاية احوال الغذاء والنفع والمرض والنوم واليقظة والادراكات والآراء في المآرب المعاشية والافكار غير
وافية بافعالها الروحانية احتاجت فيما سوى هذه الادراكات وهو ادراك نفس الشيء الى معاونة مدرك آخر
وهو الحس ولا يبعد ان يقع لنفس قوتها تقوي قوتها بجانبي التدبير فافعالها الروحانية فيه وعكن ايضا الشاهد
هذا المعنى بتقليل الغذاء والترك والتجريد عما يشغلها عن عالمها وقد نقل هذا من اصحاب الرياضة والترك والتجرد
من الامم المختلفة والاقوام المتباعدة نقلا متواترا لا يكاد يتوهم فيه الكذب فعلم ان النفس لها تمكن هذا الادراك
و لا يمتنع ايضا ان يكون موجودا آخر بريا عن الحواس يكون له ادراك الجواهر او بعض اقسام دون البعض
لعقلان شرط ذلك البعض بان يكون الملاقاة مثلا محالا عليه فيمتنع له اللمس والذوق والشم دون السمع والبصر
ولذلك ورد في الكتب السماوية وصفه بالسمع والبصر لله تعالى دون الباقية وهذه الابحاث شريفة لبسطها كتب الاولين
والآخرين وفيها استبراء قال الفصل الرابع الى اخره هذا الفصل في القوى الباطنة التي هي الحواس
الداخلة وهي خمس لان القوى المدركة اما مدركة غير متصرفة او مدركة ومتصرفة والمدركة الغير المتصرفة اما مدركة

للصور او للمعاني او خزانة لها لانها اما مدركة عند حضور المحسوس في الخارج او حافظة عند غيبته فهذه
اربع والخامسة هي المدركة المتصرفة بالتركيب والتفصيل كما يجيء والمدركة للصور هي الحس المشترك لاشتراك المشاعر
فيها وخزانتها الخيال والمدركة للمعاني هي الوهم وخزانتها الحافظة والمدركة المتصرفة قد يستعملها الوهم وقد يستعملها
العقل فباعتبار الاول تسمى متخيلة وباعتبار الثاني متفكرة فهذه هي الحواس الداخلة الاولى الحس المشترك وهو
قوة اذا ارتسم صورة شيء فيها صار ذلك الشيء مشاهدا ومحلها مقدم البطن الاول من الدماغ وللدماغ ثلثة ابطن
من طرف الجبهة الى طرف القفا والتي هي التي بها تدرك هذه القوة روح مصبوب في مبدأ الاعصاب الخمسة الممتدة
الى الحواس الخمس النابتة من مقدم الدماغ كأنه رأس عين انشعبت منه خمسة انهار يتوجه كل حس صورة محسوسة
الى الحس المشترك فتحقق المشاهدة ولذلك سميت بالحس المشترك وحكمة اختصاصها بمقدم الدماغ سرعة انتباه الحصول
بما ينفعه او يضره من المحسوسات ليتسرع الى الاجتلاب والاحتراز وههنا بحث وهو انا نعلم ضرورة انا
متى احسسنا النار فالمدرك للحرارة ذلك العضو اللامس لتعلق بالدماغ وما فيه اذ لا يحس الدماغ بذلك فان قلت
نحن لا نقول ان الحس المشترك يحس بذلك بل نقول ان صورة المحسوس اذا حصلت في الحس المشترك تصير المحسوس
مشاهدا قلت تلك الصورة ان كان مدركها الحس المشترك وجب ان يكون لنا شعور بذلك كما في سائر القوى
المدركة والا لما كان الحس المشترك مدركا للصور الجزئية وهذا خلاف مذهبهم واستدلوا على ثبوت الحس
المشترك بانا نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا على سبيل المشاهدة
لا على طريق تخيل او تذكر كما في الامور الغائبة وليس الخط والدائرة في الخارج ضرورة اذ نعلم ضرورة انه ليس في
الخارج الا قطرة او نقطة ولا في الباصرة لان البصر لا يدرك الا ما يقابله في الخارج فلولا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة
القطرة او النقطة في موضعها وتبقى بعد زوالها عن موضعها وتدركه في ذلك الموضع واتصل بتلك الصورة صورتها
في الموضع الثاني وبها صورتها في الثالث وبها صورتها في الموضع الرابع والخامس الى ما لا يمكن لما ادرك خط مستقيم
او مستدير فتلك القوة هي الحس المشترك هذا هو المشهور عند الحكماء وفيه نظر اذ البصر قد تبقى عن المحسوس
صورته فيه زمانا كما في النظر الى الشمس فانه عقيب النظر فيها يبقى صورتها فيه بحيث نرى الشمس في كل ما وجهه
وكذا اذا نظر في روضة خضراء مدة فانه نرى في كل جانب وجها ان يكون رؤية الخط والدائرة بسبب ذلك فلا
يلزم ثبوت الحس المشترك فان قلت لا يجوز ان يكون هكذا ايضا في تلك القوة قلت لانه ينقلب بتقليب الحدقة ويدرك
آثاره في الباصرة ولانه لو كان كذلك لوجب ان يرى الشمس والروضة عند الاغماض ولئن سلمنا انه يثبت بسبب رؤية
الخط

والدماغ قوة تدرك بها ذلك لكن كيف لزم كونها مشتركة بين الحواس والاسم في بيان هذا الكلام خزانة
الحس المشترك وهي تسمى بالخيال والمصورة وهي التي تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس المشترك
اذ لولا ذلك لعد الغائب لانه لو ادرك بعد الغيبة لصار ذلك الشيء مشاهدا عند الغيبة وليس كذلك وهذه
القوة لا يمكن من تجريد الصور عن المشخصات كما يمكن العقل بل تدركها معها لانها جسمانية والمجرد لا يحل في
الجسماني ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون هناك قوة واحدة
يحصل المشاهدة بها عند حضور المحسوس والتخيل عند غيبته فان قلت قد يختل فعل احدهما بتطرق
الآفة اليها دون فعل الاخرى قلت اختلال الاحساس واختلال الحس المشترك مع سلامة الخيال او بالعكس
ممنوع الثالث الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كسخاوة زيد وبخل عمرو ومثل ادراك الشاة في الذئب
محملها على النفور وهي حاكمة في جميع القوى الباطنة نسبتها اليها نسبة العقل الى القوى النفسانية يعني كما ان
العقل يتصرف في القوى النفسانية بتفريق اقسام العقل النظري والعقل العملي وقوة الفكر والحدس التي هي القوى
النفسانية كما يجيء في الفصل الآتي فكذا الوهم يحكم في مدركات الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة
الرابع خزانة الوهم وهي التي تحفظ المعاني الجزئية وتذكرها وسميت حافظة وذاكرة الخامسة المدركة
المتصرفة وهي التي لها قوة التركيب والتفصيل من الصور المأخوذة عن الحس المشترك ومن المعاني المدركة بالوهم
ومن الصور والمعاني كما نتصور حيوانا ذا راسين او حيوانا بلا راس وكما نتصور سخاوة زيد مع عداوته و
بعضها وهي تخدم العقل والوهم في ادراكاتهما بان تعينهما فيها قال الفصل الخامس الى آخره
اقول للنفس الانسانية قوتان قوة بها تتمكن على تحصيل العقائد والآراء بحال الموجودات التي لا يكون
وجودها بفعل الانسان كالسماء والارض وغيرهما وتسمى عقلا نظريا والثانية قوة بها تتمكن على تحصيل الآراء
والافكار في امور تحصل بكسب الانسان كتحصيل الخير مثل الفلاح وغيرهما ما يفيد الخير وتسمى عقلا عمليا والنفس
الانسانية اذا كملت هذه القوة تسمى نفسا مطمئنة هذا على راي الفلاسفة اما عند اهل الملة اذا تيقنت النفس
الامور الدينية والاحوال الاخروية بحيث خفت عن التردد والتشكك تسمى مطمئنة وكمال النفس بالقوة التي هي العقل
النظري كمال النفس وبالتي هي العقل العملي كمال النفس والبدن اما كمال النفس فلانها تتصف بالصفة المرضية
واما كمال البدن فظاهر وقالت الفلاسفة يحصل بها كمال البدن فقط والنفس تستغرق في افعالها بالاولى
اذ تحتاج الى معرفة الاشياء المحتاج اليها في عملها ثم العقل النظري له اربع مراتب الاولى عند كون ادراكات النفس

بالقوة كما تكون لنفس الاطفال وح يسمى عقلا هيولانيا لكونه قابلا للصور العقلية غير موصوف بها الثانية
عند كون الاوليات حاصلة للنفس وح يسمى عقلا بالملكة اذ حصلت لها بسبب تلك الاوليات ملكة الانتقال
الى النظريات والنفس المكتسبة لكثرة هذه الاوليات وسرعة انتقالها منها الى النظريات سميت قدسية الثالثة
عند حصول النظريات لها بحيث تقدر على استحضارها متى شاءت عند غيبوبتها عنها وح يسمى عقلا بالفعل
الرابعة عند حصول النظريات لها بحيث لا تغيب عنها وح يسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من الفكر والحدس
وعند الفلاسفة لكونه مستفادا من العقل الفعال وقال في الاشارات حصول النظريات بحيث لا يعزب عنها هو
العقل المستفاد وهذا انسب بما هو بصدده لانه في بيان مراتب العقل النظري وسواء كان قوة للنفس حصول
النظريات ليس كذلك فما في الكتاب اولى ثم للنفس الانسانية بواسطة العقل النظري صفات مثل الفكر وهو
حركة ما للنفس في المعاني طلبا للحد الاوسط او ما يجري مجرى الحد الاوسط وهو الملزوم في القياسات الاستثنائية
فانه يجري مجرى الحد الاوسط في اثبات المطلوب ومثل الحدس وهو وصول النفس الى الوسط او الملزوم بلا فكر
وذلك على ضربين لانه قد يكون عقيب شوق او طلب فيحصل بعد ذلك بدون انتقال فكري وقد يحصل بدون شوق
وطلب والنفس البالغة في الحدس غايته تسمى بالنفس القدسية وقوتها على ذلك بالقوة القدسية وللنفس الحيوانية
ايضا قوى الشهوانية والغضبية ومن جملة قواها النفس الامارة وهي القوة الآمرة للشهوانية والغضبية بالتخيل
والتوهم الى جذب اللذات البدنية وح هي المطالب الحقيقية هذا عند بعض المتأخرين واما عند الاكثرين من العلماء
والاظهر ان النفس الامارة هي النفس الانسانية عند انجذابها الى الامور الدنيوية البدنية ذاهلة عن عالمها الروحاني
آمرة للشهوانية والغضبية الى ما هي بخدمة البدن قال خاتمة الآخرة اقول اختلفوا في ان النفس
الناطقة هل تدرك الجزئيات على الوجه الجزئي ام لا قالت طائفة من العلماء نعم وهو الحق وقال ارسطو والشيخ واتباعهما
لا والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي ان نعلم الجزئي لوصف الهيئة كما نعلم زيدا مشتملا بوصف كونه هذا وعلى الوجه الكلي
ان نعلم باوصافه الكلية كما نعلم انه انسان حنبلي كذا طويل ابن فلان في عصر كذا وحال كذا وعلى هذا الى ان نعلم
جميع اوصافه الكلية فانه ح نعلم من غير ان نشار اليه بالهذية وفي موضع آخر لغرض آخر وعلى الوجه الجزئي بمعانيه
لهذه الامور الثلاثة كما يجيء في علم الدنيا واحتج الاولون بان ههنا شيئا يحمل الكلي على الجزئي بان يحكم بان زيدا
هو انسان والحكم مسبوق بتصور الطرفين فذلك الشيء يدركهما ضرورة ومدرك الكلي النفس فمدرك الجزئي ايضا
النفس لكنها تدرك الكلي بلا وسط والجزئي بتوسط الآلات فان قلت جاز ان يكون ادراك الجزئي على الوجه

الكلي الا على الوجه الجزئي وانه في بيان هذا قلنا قد نحكم على هذا الانسان بانه انسان فقد ادركه على الوجه الجزئي
اذ ادركه بوصف الجزئية احتج ارسطو بانا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين اي يكون ذا جناحين
مرتسمين على هذا المثال  متميزا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج اذ فرضنا ان ذلك المعتبر
ليس في الخارج فهو اذا في الذهن فمحل احد الجناحين ممتنع ان يكون غير محل الثاني والا كان
الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر ليس بالماهية كتميز ماهية المربع والمثلث ولا بلوازم الماهية لكونهما
مشتركة على تقدير اتحاد الماهية فلو لم يكن الامتياز بالمحل لامتنع الامتياز فمحل احدهما غير محل الآخر
وذلك لا يعقل الا في الجسم او الجسماني والنفس ليست بجسم ولا جسمانية فيمتنع ذلك في النفس وهذه الحجة ضعيفة
من وجوه اذ يقال لا نسلم ان النفس ليست بجسم ولا جسمانية وسنبين فيما يجيء بالبرهان القاطع انها جسم ولئن سلمنا
انها كذلك لكن لا نسلم ان العلم هو حصول صورة الشيء في العقل وقد بينا فيما مضى فساد هذا الرأي وبينا ان العلم
هو وصول النفس الى المعنى غاية ما في الباب ان يكون حصول الصورة في شرطا للعلم فلم لا يجوز ان يكون
تلك الصورة منطبعة في جسم او جسماني من الخيال او غيره ثم النفس تدركها وتطالعها وايضا تنتقض الاحجام
الكلية بالمثال الجزئي في المربع وهذا سخيف جدا فلو قال هذا انما هو في مقدار كالخط مثلا اذ له نصفان
لم يعم ومع هذا لا يكون عاما في جميع الجزئيات اذ ما لا يقبل الا لنقطة والوحدة وما يجري مجراهما لا يجري
فيه ايضا يعلم كل احد بالبديهة انه يعلم الجزئي بوصف الجزئية اذ يعلم هذا الانسان وهذا السواد والنفس
ليست الا ما يشير اليه كل احد بقوله انا بالاتفاق وهذا برهان قاطع في ان النفس تدرك الجزئيات على الوجه
الجزئي كما هو حق فرغنا بلطف عنايته في القوى **الباب الخامس** في **المبحث الرابع** الى ان العقل للقوة المميزة **اقول**
الحس الحاسة نوعان ما يحسه الحاسة اولا في الضوء واللون وما يحسه بتوسطها احسه اولا كالجسم فانما
نحسه بتوسط احساس الضوء واللون وهذه الكيفية فيما تدركه الحواس اولا وقد لزم البحث عن المدركات ثانيا
بالعرض لتتميم الكلام فقال البحث الاول في اقسام المبصرات اي في المبصرات مطلقا سواء كانت اولية او متوسطة
قوله والاطراف اي النقطة والخط والسطح التي هي طرف الخط والسطح والجسم والوضع فقد مر تعريفه في صدد الكتاب
انه هيئة تعرض للجسم بواسطة نسبة بعض اجزائه الى البعض والى الامور الخارجية والشكل هيئة تعرض للشيء بواسطة
احاطة حد واحد كالدائرة والكرة او حدود كالمثلث والمكعب قوله كما في راكب السفينة في وسط البحر فانه
لا يدرك حركة السفينة لعدم الاجسام الملونة في وسط البحر واما القريب من الساحل فيدركها لتحقق ادراك
اختلاف الوضع

قوله متوسط اللون الساتر للعمق زعم قوم من الاقدمين ان اللون ساتر للعمق وان الشفاف لا لون
له وفيه بحث لان اللون قد لا يستر العمق كما في اللعل والزبرجد فانهما ايضا شفافان مع تحقق اللون الا
ان يريدوا بالشفاف ما لا يستر ما وراءه اصلا فيه اذ شواهد انواع الضوء ما يجيء بعد واختلفوا في الظلمة
فقال قوم انها غير مرئية اذ لا فرق بين الاعمى وبين من في الظلمة في عدم الابصار ولانه لا فرق بين الاغماض
وفتح العين في الظلمة ولان الظلمة عدمية اذ هي عدم الضوء عما من شانه الضوء وزعم قوم انها مرئية والاول اشبه
واختاره المحققون واختلفوا ايضا في التشابه والاختلاف كالتشابه بين الاسودين والاختلاف بين
الاسود والابيض فقال قوم من الاقدمين انهما من المرئيات وقال المتأخرون انهما لا يدركان بالحس بل
الشعور بهما للقوة المميزة وهذا حق لانهما نسبتان والنسبة امر معقول لا يدرك بالحس **قال** البحث الثاني في
لمية **اقول** اختلفوا في الالوان فقال قوم من الاقدمين لا حقيقة للون اصلا بل هو في النظر كذلك اذ
الهوا اذا خالط اجساما شفافة متصغرة جدا وتفرق بعضها الى البعض يرى البياض كما في الثلج والبلور
المسحوق فان الثلج يرى في غاية البياض مع انا اذا نظرنا فيه نجد اجزاءه شفافة متصغرة جدا خالط ضوء
بعضها مع البعض والبلور يكون قبل السحق غير ملون واذا سحق وخالط الضوء يرى ابيض ولبيس من
تلك الاجزاء انفعال حتى يقال حدث اللون بذلك كما في سائر الكيفيات المزاجية فان العناصر اذا
اختلطت واثر كل منها في الآخر وانكسر كيفيتها حصل المزاج وتبعه الكيفيات المزاجية كما في سائر الاشياء
وههنا فقد الفعل والانفعال لصلابة الاجزاء وعدم اختلاطها بالكلية بل هي متماسة متجاورة ولان الشيء
لا ينفعل عن مثله وهذا منتقض ببياض البيض المسلوق فانه يبيض وكان قبل السلق شفافا وما خالطه
الهواء تنفتق لكونه اثقل بعد السلق والبقل دليل على زوال الهوائية والنارية التي فيه لان الخفة انما تكون
بسببهما قوله لا ينسلخ اي الفعل اذ قد ينسلخ بالطبع كما في الشعر فكله يجوز حصول الكل كذلك وجاز كون كل
لونا واحدا حقيقيا وجاز كلاهما فان قلت الشيئان الاولان ممتنعان اما الاول فلان الكل لو كان
مركبا من الالوان فيلزم كون تلك الالوان ايضا مركبة ولزم التسلسل واما الثاني فلان بعض الالوان مركب
وهو المختلط من الالوان فكيف يمكن ان يكون الكل بسيطا قلت المراد بالالوان ههنا الالوان المحسوسة
المتفقة دون الصناعية وح يصح الشيئان اما الاول فلان اجزاء اللون لا تكون محسوسة وانما المحسوس
المركب واما الثاني فلان اللون المختلط صناعي فلا يرد علينا واما الضوء فزعم بعضهم انه ظهور اللون فقط

كونه وفيه بحث لانه لم لا يجوز ان يكون المسموع بمعنى السمع فلا يرد الترديد المذكور بمجموع شقيه ويكون معناه تمتاز في السمع اي تمييز السمع فيخرج به هيئة بها يميز الطبع صوتا عن صوت لا السمع كالملائم وغير الملائم فانه انما يتميز عند الطبع واما عند السمع فواحد ولهذا يلتذ الملائم بما يميل اليه الطبع لحسنه وعند الملائم ما يكون بعكسه

فقط اي تمام حقيقته انما هو ظهور اللون وورد عليهم ضوء الجو والصواب ان يقال الضوء هو ظهور الشيء وزعم قوم ان الضوء جسم لانه متحرك بحركة المنير كما في الشمس والمرآة والحركة من خواص الجسم والجواب انه ما بل المضيء يتكيف بضوء لا انه انتقل الضوء من الموضع الاول الى الموضع الثاني قال الفصل الثاني في المسموعات الى قوله في الحدة والثقل المسموع انما هو الصوت والحرف اما الصوت فواضح عند العقل غني عن التعريف وبعضهم جعله جسما لتوهم الحركة وهو ضعيف لان حامله يتحرك بالتموج فيظن حركته وزعم قوم انه اصطكاك اجسام صلبة وقيل هو القلع وقيل القرع وقيل تموج الهواء والكل باطل لان كلا من ذلك مبصر لا مسموع ثم من ذهب الى ان الصوت غير هذه الاشياء زعم ان سببه القريب تموج الهواء والسبب البعيد امساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع والصوت القرعي اشد انبساطا من القلعي واستدلوا على علية التموج بالدوران فانه متى تموج الهواء الخارج من الحلق حدث الصوت واستمر باستمراره ومتى عدم عدم وكذا في تموج الهواء الخارج من المزامير وكذا طنين الطست يحصل بتموج الهواء لاضطراب نواحي الطست وينقطع عند تسكينه وهو ضعيف لان دلالة الدوران ظنية فلا يعول عليه وليس المراد بتموج الهواء حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه امر يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون هذا ما قالوا والحق ان التموج ليس بسبب اذ ليس في طبعه اقتضاء الصوت ولانه قد يوجد التموج كما في حركة اليد وغيرها القوي من تموج الهواء الخارج من الحلق مع عدم الصوت بل الحق ان الصوت اذا صدر بالقلع او القرع يتكيف الهواء في موضع صدورهما بكيفيته ثم يتكيف الهواء المجاور الى حد ما ولا نعد ان تموج الهواء في تلك المسافة يعين السبب او الكيفية انه سبب له وقال الامام في الملخص انما لم يجعل القرع سببا قريبا للصوت لان القرع ماسه فيكون آنيا والصوت زماني والآني لا يكون سببا للزماني وفيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كما يجيء انه صوت وايضا التموج زماني ضرورة انه حركة مع انكم جعلتم القرع سببا له قوله ثم لا بد في القرع من مقاومة احد الجسمين للآخر وان لم يكن صلابة فان خرق الماء سريعا يقتضي صوتا وذلك لمقاومة احدهما الآخر اذ لعسر الخرق فالعلة الاولى هي المقاومة لا الصلابة هذا ما ذكروه وفيه بحث اما اولا فلان المثال الذي ذكروه وهو خرق الماء سريعا لا يناسب هذا الدعوى اذ هو تفريق عنيف وهو القلع وهكذا ايضا لا يكتفى بالقرع فان القلع لا بد فيه ايضا من مقاومة فان تفريق القطن غير مصوت وايضا قولهم فالعلة الاولى هي المقاومة ركيك اذ هي جزء العلة البعيدة فالصواب ان يقال لا بد في القرع والقلع من المقاومة وان لم يوجد الصلابة اما في القرع

البم الوتر الغليظ من اوتار المزهر

المزهر العود الذي يضرب به والازدهار بالشيء الاحتفاظ به وفي الحديث انه صلى الله عليه وسلم اوصى ابا قتادة بالاناء الذي توضأ منه فقال ازدهر بهذا فان له شأنا اي احتفظ به ولا تضيعه

فكما اذا قرع الماء بشيء فانه يصوت مع عدم الصلابة واما في القلع فكما في القطن فانه لا يصوت لعدم المقاومة ومنه فجزء العلة البعيدة المقاومة لا الصلابة ثم الصوت قد يكون جهيرا وقد يكون خفيا وقد يكون حادا اي زيرا وقد يكون ثقيلا اي بما وسبب الجهارة والخفاء اختلاف المقاومة واختلاط الاصوات فان شدة المقاومة توجب الجهارة وضعفها الخفاء واختلاطها يوجب الجهارة وسبب حدة الصوت صلابة المقروع او ملاسته كما في اوتار الاغاني للمتدح فانها صلبة ملساء او قصر المنفذ كما في المزامير القصيرة او ضيق المنفذ كما في ثقب المزامير وشدة التواتر كما في المزامير الملتوية مثل المزمار الخطائي وسبب الثقل مقابلات هذه الاشياء قال واما الحرف الى آخره اقول ذكر في الشفاء ان الحرف هو هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع قوله في الحدة والثقل اي الزيرية والبمية وانما قيد به ليخرج عن هذا التعريف لانهما ايضا هيئتان عارضتان للصوت يتميز بها تميزا في المسموع وليستا حرفين قوله تميزا في المسموع يخرج ما لا يكون تميزا في المسموع كالصوت الملائم للطبع وغير الملائم فان كلا منهما يعرض هيئة يمتاز بها عن الآخر لكن يقع ذلك التميز في المطبوع هذا تقرير قوله وفيه بحث لانه ان اراد بالمسموع الصوت المعروض للهيئة فالصوت الملائم وغير الملائم ايضا مسموع فيكون التميز واقعا في المسموع وان اراد به الهيئة فيجب ان نقول تميزا بالمسموع لا في المسموع ومع انا لا نسلم ان هيئة الصوت الملائم او غير الملائم ليست بمسموعة هذا هو التعريف المشهور للحروف عند الحكماء وعندي نظر اذ الحرف ليس تلك الهيئة فقط بل الصوت مع تلك الهيئة والصوت مادته والهيئة صورته اذ لا نفهم من الحرف الا ذلك المجموع ولان الحرف لفظ لانه مادة الكلم التي هي الالفاظ واللفظ صوت ولذلك الخليل لا اجابه من اراد ان يلفظ بالكاف في لك والباء في ضرب فلم نقل كه به وبأ قال ان الكاف والباء هو تلك الهيئة فقط وهو متنبه بصدد التعليم والتفهيم فظاهر قوله مشعر بان الحرف هو المجموع وبأ سأله الخليل عن ذلك فالصواب ان الحرف هو صوت عرضت له تلك الهيئة فان قلت نحن نعني الحرف تلك الهيئة قلت الحرف من الامور الحقيقية لا من الاعتبارات حتى نقيد فيه العناية بل يجب فيه كشف ما نفهم من الحرف ثم الحروف اما مصوتة واما صامتة والمصوتة اما مقصورة وهي الحركات الثلث وهي لا تعد من الحروف في اكثر اللغات وقد عدت منها في الكتابة التركية او ممدودة وهي التي تحصل من اشباع الحركات وتسمى حروف المد واللين وهي اي المصوتة مقصورة كانت او ممدودة لا يمكن الابتداء بها لانها لو كانت صالحة متحركة لا يمتنع ... واذا عرفت المصوتة فباقي الحروف هي الصوامت فيلزم

ثم الالف ثم الواو ثم اليا

من هذا ان الواو والياء والالف مشتركة بين المصوتة والصامتة لانها ان كانت حاصلة من الاشباع كانت مصوتة والا فصامتة سواء متحركة كقولنا وعد او ساكنة كقولنا قول والالف اذا كانت صامتة تسمى بهمزة ولا يمكن الابتداء بالمصوتة لسكونها كما مر و لا بالصامتة وحدها لكونها ساكنة ح بل اما مع مصوتة مقصورة وح يعد المجموع حرفا متحركا في الاكثر او مع ممدودة وح يعد المجموع حرفين احدهما متحرك والاخر ساكن وتمسكوا فيه بالضرورة وزعم قوم ان الابتداء بالصامت الساكن جائز بل واقع في اللغات مثل كليد بالفارسية وكذا في غيرها من اللغات وبانه لو لم يجز الابتداء بها لتوقف الصامت في الابتداء على المصوتة والمصوت موقوف على الصامت فيلزم الدور واجيب بوجوه عن الاول انه لا نم انه ساكن بل هنا حركة مختلسة لا يدركها الحس الا بكلفة وعن الثاني ما ذكر في الكتاب فقوله وابتداء المصوتات اي ابتداء المصوتات الممدودة حركة فقط وانتهاؤها فقط يمتنع اي نهاية تمديدها لا انتهاؤها مطلقا اذ يمكن انتهاؤها ساكنة عند اطلاق النفس لما نهاية تمديدها تكون بانقطاع فقط فيكون طرفاها الحركات اما طرف الابتداء فظاهر لانها من اشباعها واما طرف الانتهاء فاذا كانت نهاية تمديدها فقط فالحركات ابعاضها لان الحركات داخلة في امتدادها وهذا يدرك بالحس فقط فتوجد في آن وسوء آخر زمان حبس النفس مثل التاء في نصر او اول زمان ارسال النفس مثل التاء في تاب والمراد بحبس النفس او ارساله منقطعة سواء كان في اول الكلمة او وسطها او آخرها فقط كالسين والشين فاذا قلت هش يمكنك تمديد السين وكذا الشين بخلاف الكاف اذا قلت صك لا يمكنك تمديدها والظاهر ان الحاء والخاء ايضا زمانية فاذا قلت اخ واخ فيمكنك تمديدها لكن ذهب قوم الى انهما آنيتان وحاءتان متوالية تظن حرفا واحدا والعين والغين مثل الشين خفي والصوامت في لغة العرب مشهورة وفي غير لغة العرب مختلفة قليلة وكثيرة فصوامت التركية اقل منها وصوامت الهندية اكثر ثم اوسع المصوتات الالف ثم الياء ثم الواو فيه معتبر بتفاوت انفتاح الفم واثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بعمل العضلتين الطيبتين الواصلتين الى طرفي الشفة احدهما من الجانب الاعلى الى الجانب الاسفل والاخرى من الاسفل الى الاعلى ثم الكسرة اذ يكفي فيها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة اذ يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة خاتمة الثلاثي اعدل المركبات لانها يبتدأ بمتحرك وما يوقف عليه ساكن وبين المتحرك والساكن منافرة فالمتوسط يعدلها فقط والمتوسط اما ان يكون متحركا او ساكنا فان كان متحركا لحصل التنافر بينه وبين الآخر الساكن

لان في تحركه كما جاز سوا الفعل
وسوان يقال الحرف المتوسط هو

وان كان ساكنا فبينه وبين الاول فاجاب بان المتوسط وان كان متحركا لكن الحركة الابتدائية اثقل فالمنافرة بين الاوسط المتحرك والآخر الساكن اقل وفيه بحث لما مر ان الحركة الابتدائية قد تكون بحيث لا يحس لخفتها وايضا الوسط قد يكون ساكنا فهذا الجواب كيف يتم هنا بل الطريق ان يقال بين الابتداء والانتهاء منافرة لتضادهما فالوسط يعدلها والاقل كاف فيكفي حرف واحد ثم اجتماع الساكنين جائز مع حروف المد مثل دابة والثلاثي الساكن الغين اذا وقف عليه وان لم يصح ساكنا ن صامتان مثل زيد لكن الاخير مشوب بحركة مختلسة والظاهر انه لا فرق بينهما **باب** الفصل الثالث الى آخره

اقول لا دليل على حصول الطعوم من تأثير الكيفيات المذكورة في الاجسام المذكورة سوى التجربة الاستقراء والقياس فقط واسخن هذا من مبادئ الطب ويعرف بالادوية فقط والالم واللذة الجسمانيان منهما وفي ذكرهما نعني الالم الجسماني كالم الجرح والقطع واللذة الجسمانية كلذة الماء الغاتر او الدهن الفاتر على العضو الذي قرب ابرؤها له من جملة ما يحس باللمس ما ذكرهما اهل الحكمة فقط ونقل عن الجمهور نقل الشيخ عرفوا الرطوبة بانها ما يلتصق الجسم لاجله بما يلامسه واليبوسة بخلافه وفي هذا التعريف نظر لان اليابس المدقوق جدا كالعظم المحترق يلتصق بالملامس ولا رطوبة وزيفه الشيخ بوجه آخر وهو ان الالتصاق لو كان لاجل الرطوبة لكان الارطب اشد التصاقا بالاصبع وليس كذلك فان الماء ارطب من الدهن والعسل وليس اشد التصاقا منهما بالاصبع واجاب الامام عنه بان غمس الاصبع في الماء اسهل من غمسه في العسل فيكون اشد التصاقا ولا خفاء ان كونه اسهل غمسا لا يوجب كونه اشد التصاقا ثم اللطافة يقال بالاشتراك على رقة القوام اعني سهولة قبول الاشكال الغريبة وتركها كالماء والهواء وعلى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا بسهولة كالقند وعلى سرعة التأثر من الملاقي كالورد وعلى الشفافية واذا عرفت اقسام اللطافة فاقسام الكثافة في مقابلتها فالكثافة ايضا اربعة ثم عرفوا اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي واستغرب رأي العلامة سعد عليه والصواب ان ادراك الملائم سبب اللذة اذ اللذة تترتب عليه وشرطه تقدم الم يتقدم الملائم اذ لا لذة حالة استقرار كما في الصحة والطعوم وغير ذلك فان قيل لا نم انها ح ملائمة قلنا الصحة ملائمة دائما وكذا حكم الالم وقال محمد بن زكريا اللذة الخلاص عن الالم فجعلها عدمية والظاهر ان الخلاص عن الالم لازم اللذة وقد يوجد بدون اللذة كالخلاص عن المرض دفعة حالة النوم او الغفلة وزيفه الامام بانه اذا وقع بصر انسان على صورة مليحة فانه يلتذ بابصارها مع انه لم يكن

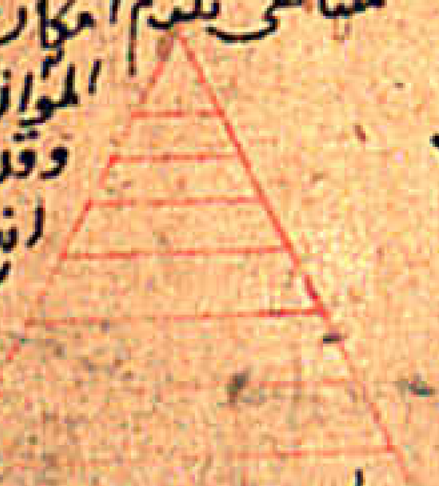
له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى يحصل تلك اللذة خلا صا عن الم الشوق اليها وفيه نظر اذ لا
نم انه لما كان للنفس الم الاشتياق الى الصورة ملتذة وخلصت ح بتلك الصورة عنه والدليل على انه
خلصت عن الم الاشتياق بتلك الصورة انه يتخلى الالتذاذ بتكرر الرؤية لانه ح قلّ الالم فقل الالتذاذ
واتفقت الفلاسفة على ان تفرق الاتصال سبب للالم كما في الجرح والقطع والضرب فانه يفرق بعض اجزاء
اللحم وكذا الالم الروحاني فانه ايضا بسبب تفرق الاتصال مع المطلوب ونقض بان التفرق عدمي والالم
وجودي فلا يكون علة له بالذات بل يكون علته شيئا آخر وهو يكون مع تلك العلة ولان السكين الحادّ جدا
قد يقطع الاصبع ولا يحس بالالم الا بعد زمان فقد وجد التفرق دون الالم فلا يكون سببا له وزاد الشيخ سببا
آخر للالم وهو سوء المزاج اى تغير مزاج العضو بورود ما يضاد كيفية مزاج ذلك العضو وفيه نظر لجواز
ان يكون سوء المزاج سببا للتفرق الموجب للالم لا انه سبب له بالذات لان ورود تلك الكيفية اما ان يكون
لورود جسم حامل لما يخالف في الطبيعة لجسم ذلك العضو وح يتحقق التفرق او لمجاورة الجسد للعضو
المفضية الى الالم وهذا ايضا لا يخلو عن تفرق شيء من الدم او الروح او الاجزاء فتعرف قال الفصل الثالث
الى قوله ما هو كم بالذات اقول ما ليس بمحسوس اولا يصدق على المحسوس ثانيا كالحركة وعلى ما ليس بمحسوس
باحدى الحواس اصلا كالزمان وهذه الحقيقة فيما ليس بمحسوس اولا سواء كان محسوسا ثانيا او لم يكن محسوسا
اصلا وهي مشتملة على فصول الفصل الاول في تتمة الكم وتوابعه الابعاد الكم قد مرّ تعريفه في صدد الكتاب
انه الذي يقبل القسمة لذاته وهو اما متصل او منفصل والكم المتصل هو الذي يمكن فيه فرض اجزاء تلاقى
على حد مشترك هو نهايتها المتلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما وهو
النقطة اذ تنقطع النصفان تكون نقطة وكالسطح والحد المشترك بين قسميه يكون خطا والمشترك بين الجسمين
يكون سطحا والكم المنفصل ما لا يمكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهو العدد اذ ليس بين اجزاء
العدد حد مشترك يكون نهايتها المتلاقيين والكم المتصل اما قار الاجزاء وهو ان يكون اجزاؤه حاصلة
معا وهو المسمى بالمقدار او لا يكون قار الاجزاء وهو الزمان اذ اجزاء الزمان لا توجد معا بل يكون منقضيا فيه
واما انه كم متصل فلان الآن حد مشترك بين ماضيه ومستقبله واعلم ان الآن المشترك ليس هو الآن
الموجود دائما على البدل لانه موجود بعد الماضي والمستقبل ونهاية الشيء طرفه وطرف الشيء يمتنع
ان يوجد بدونه بل هو الآن الذي يفرض منقطعا لامتداد الزمان الموجود في الذهن لانه ح يكون نهاية

ماضيه ومستقبله هذا هو كمية وقد تبرهن عليهم ان الحركة ايضا كم عندهم فانها بالذات قابلة
للقسمة وزعمت الفلاسفة ان قبولها الانقسام ليس لذاتها بل بواسطة انطباقها على المسافة والزمان
اللذين هما كمان بالذات فما جعلوها من الكم بل جعلها قوم من ان يفعل ولا خفاء انها لذاتها قابلة للانقسام
سواء اعتبر الزمان والمسافة او لا لانها على جميع التعريفات المنقولة من الثقات من خروج ما بالقوة الى
الفعل على التدريج وتغير حال الموجود وغير ذلك قابلة للقسمة من غير قوله وهو الجسم التعليمي وحقيقته
مجموع الطول والعرض والعمق مع قطع النظر عن المادة وهو عرض اذ هو قائم بالمادة وانما سمي جسما تعليميا وهذا
اذ يبحث فيه في علم التعليم فهو العلم الرياضي سمي علم التعليم اذ فيه تكثر العلامات من النهايات والاقسام
والجسم التعليمي ايضا يسمى ثخنا والثخن هو حشو ما بين السطوح ثم الكم اما بالذات وهو نفس هذه الامتدادات
من الطول والعرض والعمق والزمان والعدد او بالعرض وهو الذي يكون انقسامه لا لذاته بل بواسطة
مقارنته ما هو كم بالذات وذلك على اقسام بان يكون الكم بالذات موجودا فيه او يكون هو موجودا في الكم
بالذات كالشكل الحاصل في الخط او السطح او الجسم التعليمي او يكون موجودا مع الكم بالذات في محل واحد
كالسواد وغيره من الالوان الموجودة في الجسم الذي هو محل الكم بالذات والزمان بالنظر الى ذاته كم
بالذات وكم بالعرض بالنظر الى انطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم بالذات وكم منفصل
بالعرض لما يعرض له الانقسام الى الايام والساعات والشهور والسنين لانه ح صار عددا والحركة كم
بالعرض لانطباقها على الزمان والمسافة اللذين هما كمان بالذات وقد بيّنا انها كم بالذات ايضا كالزمان
قال اما تناهي الابعاد الى آخر الحجة الاولى اقول اتفق جمهور العقلاء من الفلاسفة واهل
الملة على ان الابعاد متناهية اى لا تمتد بغير نهاية في شيء من الجهات الى غير النهاية وخالفهم بعض الهند وذهبوا
الى ان الاجسام غير متناهية وح تكون الابعاد ايضا غير متناهية اذ الجسم لا يوجد بدون البعد احتج
الجمهور على تناهي الابعاد بوجوه الاول لو كان البعد غير متناه فنفرض خطا غير متناه في ذلك البعد
الغير المتناهي ونمكن خط آخر متناه موازله ثم نمكن حركته بان نفرض حركة جسم يكون هذا الخط عليه حتى مال
طرفه من الموازاة الى المسامتة وهم فرضوا كون خروج هذا الخط من مركز ها الى محيطها موازيا للخط الغير
المتناهي فاذا مال طرفه نحو الخط الغير المتناهي لا بد وان يصير بحيث لو اخرج التقى الخط الغير المتناهي
فيصير مسامتا واذا صار مسامتا يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال اما

الملازمه وهي قولنا لوكان الخط الغير المتناهي ثابتا لطرف الخط المتناهي من الموازاه الى المسامته حصلت في الخط الغير المتناهي نقطه هي اول نقط المسامته فلا بد لان المسامته حادثه فلا بد ان تكون لها ابتدا واما ان اول نقط المسامته محال فلان كل نقطه فرضت اول المسامته لا تكون اول المسامته بل تكون المسامته قبلها وذلك لان المسامته انما تحقق بحركة طرف الخط المتناهي والحركه منطبقه على المسافه فضرورة وكل مسافه فرضت تكون منقسمه لانها تكون خطا وكل خط يمكن تنصيفه واذا كانت تلك المسافه منقسمه تكون الحركه على نصفها قبل الحركه على تمامها فتكون المسامته حاصلة بالوصول الى النصف قبل المسامته المفروضه فلا تكون هي اول المسامته فان قلت لا نم انه لو ثبت الطرف الخط المتناهي لصار مسامتا للخط الغير المتناهي لم لا يجوز ان تكون بعد الميل انتفا موازياته قلت لا ابعاد تصير مسامتا له بادنى قدر ميل لانا اذا فرضنا الخط الغير المتناهي خط اب والمتناهي الموازي خط ح د وسر منه خط ح ه منطبقا على خط ح د فاذا مال الطرف د الى خط اب حصلت زاوية د ح ه فمتى فرضنا خروج خط ح د كلما زاد طوله زاد بعده عن خط ح ه ضرورة وكلما زاد بعده عن خط ح ه قل بعده عن خط اب الى ان ينتهي اليه وهذا واضح او نقول نحن نجد بالحس والعقل انه يسامته اذا مال ميلا كثيرا فلا بد للمسامته من الابتدا وقبله تكون موازاة ضرورة فلا بد من موازاة تكون بعدها مسامته وتتم الكلام بالنسبه الى تلك الموازاة والمسامته هذا وقد يعترض على هذه الحجه بانها مبنيه على انتفا الجوهر الفرد لانه على تقدير تحققه لا يمكن بيان بطلان اللازم لانه قد تنتهي قسمة المسافه الى الجوهر الفرد ويتحقق اول نقط المسامته وايضا نقول لا يجوز ان يكون الجوهر متحققا اولا فان كان فلا نم انتفا اللازم كما ذكرنا وان لم يكن فلا نم الملازمه بعين ما ذكرتم في نفي اللازم بان قالوا لا نم انه لو ثبت لطرف الخط المتناهي يلزم اول نقط المسامته في الخط الغير المتناهي بل لا يلزم لان المسامته انما تحقق بحركة طرف الخط المتناهي والحركه انما تكون على المسافه وكل مسافه فمنقسمه الى نصفين فالحركه الى نصفها قبل الحركه الى تمامها فقبل كل مسامته مسامته الى غير النهايه وهذا المنع منسوب الى الامام المحقق نصير الدين الطوسي رحمه الله وقيل ايضا على هذه الحجه ان المحال وهو تحقق اول نقط المسامته انما لزم من مجموع تركيب من الخط الغير المتناهي والخط المتناهي وموازاته وحركته فجاز ان يكون كل واحد منها ممكنا ويلزم المحال من المجموع اذ اجتماع الممكنات قد يستلزم المحال ككتابة زيد وعدمها فان كلا منهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال وهو اجتماع النقيضين وهذا المنع منسوب الى الامام اثير الدين الابهري رحمه الله وهذان المنعان يردان في

كثير من المواضع اما الاول فحيث تكون ما يدل على انتفاء اللازم ناشيا من الملزوم فانه كما يدل على انتفاء اللازم يدل على انتفاء اللازم على تقدير الملزوم فيقدح في الملازمه فهاهنا كون الحركه على المسافه المنقسمه الداله على انتفاء الملزوم واما الثاني فحيث يكون الملزوم عدة اشيا فيكون المطلوب انتفاء بعضها وقد يسنح لنا جوابان لهاتين المعارضتين اما جواب الثاني فبان نقول اذا كان المجموع مستلزما للمحال يكون الاجتماع بين اجزائه محالا لا بالضروره لان اجتماعها يستلزم المحال ضروره فاذا كان بعض الاجزاء واقعا يلزم امتناع باقي الاجزاء اذ لو امكن يلزم امكان الاجتماع وقد علم انه محال فههنا البعد المتناهي وموازاته وحركته واقعات فيلزم امتناع البعد الغير المتناهي فان قلت لم لا يجوز ان يكون موازاته للبعد الغير المتناهي مع امتناع البعد الغير المتناهي قلت يكفي في كونها ممكنة فرض تحقق بعضه من المبدا او محل بعضه واما جواب الاول فهو ان نقول اذا تحقق الملزوم فلا يخلو من ان يتحقق اللازم او لم يتحقق ولا سبيل الى شي منهما بما ذكرنا وما ذكرتم كما تقول هاهنا اذا تحرك طرف الخط المتناهي نحو الخط الغير المتناهي فاما ان يحصل في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامته او لم يحصل ولا سبيل الى شي من القسمين اما الاول فلما ذكرتم في نفي اللازم على تقدير الملزوم واما الثاني فلما ذكرنا في اثباته على ذلك التقدير قال

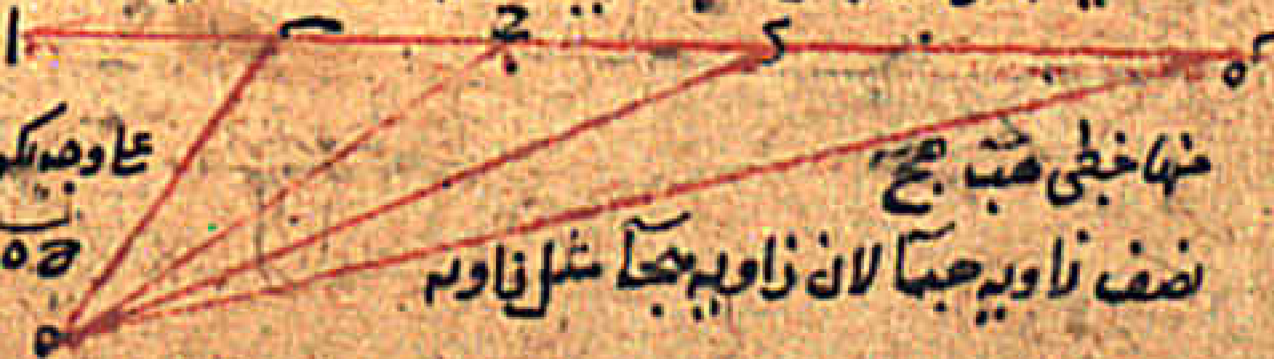
الثاني الى اخر الحجه الثانيه اقول هذه الحجه مذكوره في الاشارات وهي انه لو كان البعد غير متناه فنفرض في البعد الغير المتناهي امتدادين غير متناهيين مبداهما واحد كساقي مثلث ونفرض بينهما ابعادا تتزايد بقدر واحد وتكون تلك الابعاد وتلك الزيادات ايضا متناهيه وتكون كل زيادة مع المزيد عليه في بعد تكون كل جمله فرضت من الزيادات من جانب المبدا في بعد منها مثلا فنقول ان الاولى ان ابعادا ما بينهما يمكن ان يتزايد بقدر واحد وذلك ظاهر لان الخطين كلما تباعدا عن المبدا يصير البعد بينهما اعظم فيوجد بعد يكون زياده على البعد السابق عليه بقدر زيادة البعد السابق على ما قبله الثانيه ان الابعاد المفروضه بينهما وتلك الزيادات غير متناهيه وهذا ايضا واضح لان البعدين اذا كانا غير متناهيين تكون ابعادا بينهما ايضا غير متناهيه واللازم تناهي البعدين واذا كانت الابعاد غير متناهيه كانت الزيادات ايضا غير متناهيه ضروره اذ في كل بعد سوى البعد الاول زياده وتلك الابعاد غير متناهيه الثالثه ان كل جمله فرضت من الزيادات من جانب المبدا تكون في بعد من تلك الابعاد وذلك لو كل زياده فرضت تكون في بعد مع المزيد عليه لان ذلك البعد تكون بقدر المزيد عليه مع تلك الزياده ضروره والمزيد عليه ايضا يكون مشتملا



على زيادة مع ما زاد هو عليه وعلى هذا الى ان ينتهي البعد الثاني من المبدا فانه يكون حينئذ على البعد الاول وعلى
الزيادة التي له البعد الاول على ما كان البعد الثاني في البعد الثالث فيكون في البعد الثالث زيادتان زيادة
الثاني على الاول وزيادة الثالث على الثاني واذا كان البعد الثالث في الرابع تكون الزيادات موجودة فيه
فمع الزيادة التي له على الثالث فيجتمع في الرابع جملة الزيادات السابقة مع زيادته وهي ثلث زيادات
وعلى هذا فكل جملة فرضت من الزيادات تكون في بعد واذا ثبتت هذه المقدمات الثلاث فنقول لا يخ
من ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية موجودة في بعد من الابعاد التي بين الامتدادين اولا يكون
ولا سبيل الى شيء منهما اما الثاني فلما بينا ان كل جملة من الزيادات لا بد وان يوجد في بعد واما الاول فلانه
لو كان جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد من الابعاد التي بين الامتدادين يلزم ان يكون ذلك البعد
غير متناه وهو بين الامتدادين فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وذلك بديهي الاستحالة فان قلت
ما الحاجة الى قوله متزايدا ابعاد ما بينهما بقدر واحد لانه لو كان التزايد بقدر اقل او اكثر يتم الكلام
قلت انما قال بقدر واحد لانه لو كان زيادة كل بعد اقل من زيادة ما قبلها كما يكون مثلا كل منها
بنصف ما قبلها جاز ان تكون الزيادات غير متناهية ومع هذا لو وجد في بعد متناه عند الفلاسفة لان كل
خط عندهم يمكن تنصيفه وتنصيف نصفه وتنصيف نصف نصفه الى غير النهاية فقد وجد عندهم في الخط
المتناهي مقادير غير متناهية كل منها نصف ما قبلها فلا يتم الكلام على رأيهم فيجب ان تكون الزيادات
اما بقدر واحد او اكثر وانما خصوا المثل بالذكر لانه لا نافي حصول التزايد اذ يوجد المثل في التزايد
بقدر واحد هذا مع تقرير هذه الحجة وفيها نظر لان قوله في المقدمة الثالثة ان كل جملة من الزيادات توجد في بعد
ليس بصحيح لان جمل الزيادات انما توجد في ابعاد هي اواخر الابعاد المشتملة على تلك الجمل وما بعدها
مثلا عشر من الزيادات انما توجد في البعد الذي هو آخر الابعاد المشتملة عليها وهو البعد الحادي عشر
فانه آخر الابعاد المشتملة على تلك الزيادات وايضا يشتمل عليها البعد الثاني عشر والثالث عشر وعلى هذا
الى غير النهاية وهذا امر واضح ضروري ولما لم يكن للزيادات الغير المتناهية آخر الابعاد المشتملة عليها
ولا ما بعده امتنع وجدانها في بعد وشككوا على هذه الحجة ايضا بان فرض الامتدادين الى غير النهاية على
هيئة ساقي المثلث انما يمكن ان لو كان عدم التناهي يتحقق على سمت كل من الامتدادين وهو انما يكون بمنشأ
احدهما متناهيا دون سمت الآخر ح لا يتم هذه الحجة ويمكن تقرير هذه الحجة بوجه لطيف اخف بان

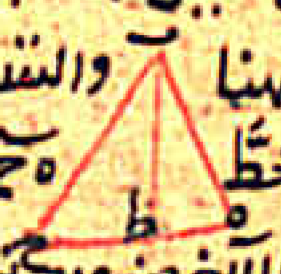
بان نقول لو امتد الامتدادان الى غير النهاية يلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين لكن الامتدادين
وذلك لانه لا اخفاء انه كلما بعد الامتدادان عن ذلك المبدا يصير البعد بينهما اعظم بزيادتهما بزيادة
البعد بينهما فلو كان بعدهما عن المبدا غير متناه يكون البعد بينهما غير متناه لكن يرد عليه ان يقال لا
نم انه لو زاد البعد بينهما بزيادتهما يلزم بعدم تناهيهما عدم تناهي البعد بينهما بل انما يلزم بعدم تناهيهما
عدم تناهي الازدياد بينهما لا عدم تناهي البعد بينهما وذلك غير محال وعليكم بيان استحالته وقد وجد في
كلام المتأخرين وجه آخر لهذه الحجة وهو ان يقال لو كانت الابعاد غير متناهية نفرض امتدادين خرجا
من مبدا واحد على وجه يكون الزاوية التي بينهما ثلثي قائمة فيلزم ان يكون الخط الواصل بينهما مساويا لكل
منهما فلو كانا غير متناهيين والغير المتناهي يكون ايضا غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين وانما قلنا لم
ان الخط الواصل بينهما مساو لكل منهما انه لو كانت الزاوية بينهما ثلثي قائمة وتعرض زاوية اخرى في ذلك
المثلث ايضا ثلثي قائمة فتكون الزاوية الباقية ايضا ثلثي قائمة لان الزوايا الثلث في كل مثلث مساوية
لقائمتين بينه اقليدس في كتاب الاصول فتكون زوايا المثلث متساوية وكل مثلث زواياه متساوية يكون
اضلاعه متساوية بينه اقليدس ذلك ايضا والظن ان هذا منسوب الى رشيد الدين الوطواط وفيه نظر
لان ذلك انما يلزم ان لو كان الخط الواصل بينهما واصلا بين طرفيهما حتى يحصل المثلث منها وذلك انما يكون
ان لو كان لهما نهاية وهو عين النزاع قال البرهان التطبيقي الى آخره اقول تمسكوا في
تناهي الابعاد بالبرهان التطبيقي الذي مر ذكره في ابطال التسلسل فقالوا انا نفرض في البعد الغير
المتناهي خطا غير متناه ونفرض بعد المبدا بقدر متناه مبدا آخر فيحصل خطان المفروض الاول والمفروض
الثاني وكان الثاني بعض الاول ونطبق الثاني على الاول فان استمرا ولم ينقطع المفضول كان الشيء مع
غيره كهو لا مع غيره وهو محال وان نقص المفضول تناهى وتناهى الآخر لانه زايد عليه بقدر متناه وبعضهم
فرض امتدادين احدهما انقص من الآخر من الطرف المتناهي وفرض تطبيقهما وتمم الكلام وقد بينا في
ابطال التسلسل فساد هذه الحجة فليطلب من ثمه قال الرابع الى آخره اقول الحجة الرابعة ما
ذكره الشيخ شهاب الدين المقتول رح في كتبه كالاشراق والالواح وذكر في الكتاب البسيط ذكره بعينه
بل هو مع اختلاف فنذكر ما ذكره قال اعلم ان الابعاد كلها متناهية اذ لو كانت الامتدادات غير متناهية
من جميع الجهات كانت سعة العالم غير متناهية وذلك محال لانا لو فرضنا جسما مستديرا وليكن كرة

وفرضنا خروج ستة خطوط من جوانبه بحيث تنقسم الى ستة اقسام متساوية ذاهبة الى غير النهاية فلا
شك انها كلما تعدت من الجسم المذكور اتسعت زواياها فظاهر انها تعم سعة العالم كلها بستة اقسام فاما
ان يكون بين كل خطين من جملة الستة الذاهبة الى غير النهاية بعد غير متناه وهو محال لانه محصور بين
حاصرين واما ان يكون بين كل اثنين قدر متناه فمجموع الستة الاقسام المتناهية يكون متناهيا هذا ما ذكره
وفيه نظر لان دعواه موجبة كلية وهي قوله الابعاد كلها متناهية وهو انما نقيضه ايضا جليا اذ قال اذ لو
كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجوانب ومعلوم ان نقيض الموجبة الكلية انما هو السالبة الجزئية
فيلزمه ان يقول اذ لو لم يكن بعض الامتدادات متناهية ح لا يتم حجته والملازمة التي ذكرها وهي قوله
لو كانت الامتدادات غير متناهية من جميع الجوانب كانت سعة العالم غير متناهية مما لا يخفى فساده لانه لما
ان اراد بسعة العالم ما يكون في جهة طول الامتدادات الستة او ما يكون في جهة عرضها على سبيل الاستنان
كالبدائن حول الترس فان اراد الثاني فلا نم الملازمة اذ لا يلزم من لا تناهي الامتدادات طولا لا تناهي
السعة عرضا على الاستدارة وهذا واضح وايضا ما ذكر في اللازم يدل بعينه على فساد الملازمة وان اراد
الاول فالملازمة مسلم لكن لا نم انتفاء اللازم لان ما ذكر من تناهي البعدين بين كل اثنين انما يدل على تناهي السعة
عرضا لا طولا وهذا غير خفي على كل من له ادنى تصرف فالبرهان لا اصلاح حجته متعذرة لا يطلع عليها الا ذو قوة
ومكنة وهي انه لا شك انه كلما تعدت الامتدادات عن الترس يصير ما بينها اوسع فتزداد زيادة بعد اخرى سعة
ما بينها فلو كانت الامتدادات غير متناهية كانت سعة ما بينها غير متناهية ويلزم الاعتراض وهذا الاحتجاج
الى الترس بل يجري بين الامتدادين كما مر قبل واجيب بان زيادة الامتداد اوجبت زيادة الاتساع
فلو امتدت الخطوط الى غير النهاية يلزم ان يصير الاتساع غير متناه لا ان تكون السعة غير متناهية قال
هذا ما وجد من كلامهم الى قوله كما بيناه ثم اقول هذه الحجج ما وجد من كلام المتقدمين والمتأخرين مع ما
زيد عليه من الاصلاح والمنع وقد سنح لنا وجهان شريفان لا مزيد عليهما في هذا المطلوب الاول ان الابعاد كلها
متناهية اذ لو كان بعض الابعاد غير متناه فلنفرض خطا غير متناه ه ح بعده غير متناه وليكن خط ا ب ج د
ا ونفرض نقطة ه على بعد منه ونخرج
منها خطي ه ب ه ج
على وجه يكون خط ب ج كخط ه ب فزاوية ه ج ا
نصف زاوية ه ب ا لان زاوية ه ج ا مثل زاوية
ج ه ب بالشكل المأموني كما بين في



ومجموعهما كزاوية ه ب ا الخارجة عن مثلث ه ب ج بينه اقليدس في الشكل الثاني والثلثين من المقالة
الاولى من كتابه فزاوية ه ج ا نصف زاوية ه ب ا واذا اخرجنا من ه خطا مستقيما الى د بحيث يكون خط
ج د كخط ه ج يكون زاوية ه د ا نصف زاوية ه ج ا بعين ما ذكرنا الآن وكذا اذا اخرجنا خط ه ز يكون زاوية ه ز ا
نصف زاوية ه د ا وعلى هذا كل زاوية حدثت بعد ذلك يكون نصف ما قبلها اذا روعي الشرط المذكور وهو ان
يكون ما بين الى موضع التقاطع من خط ا ب ج د مثل ما يكون من موضع التقاطع الى تلك الزاوية فكل زاوية نفرض
يكون بعدها من الزوايا كم كان منتجزا لها لانها ما لا يتجزأ لها او جزء لجزئها فيلزم ان يكون جميع الزوايا التي
تحدث بعد زاوية ه ب ا اجزاء لها ولما كان خط ا ب ج د غير متناه كانت الزوايا الممكنة ايضا غير متناهية ويكون
كل زاوية منها مركبة من جميع ما بعدها فيلزم تركب زاوية ه ب ا من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم وهذا محال فههنا
ملازمة مع نفي اللازم اما الملازمة فهي قولنا لو كان خط ا ح د غير متناه لكانت زاوية ه ب ا مركبة من اجزاء غير متناهية
كل منها منقسم وغير متناهية واما انتفاء اللازم وهو كون زاوية ه ب ا مركبة من اجزاء غير متناهية كل منها منقسم فلانه لا يخ
من ان يوجد جزء من تلك الاجزاء الغير المتناهية لا يكون له مقدار في نفس الامر او لا يوجد وعلى كل تقدير يلزم انتفاء
اللازم لانه ان وجد فلا يكون الكل منقسما وان لم يوجد بل يكون لكل جزء من تلك الاجزاء الغير المتناهية مقدار
وامتداد في نفس الامر ولا خفاء ان اتصال امتدادات غير متناهية يوجب كون امتداد غير متناه لان المقدار
يزداد بزيادة مقدار عليه فلو كانت المقادير الزائدة غير متناهية لزم صيرورة المقدار غير متناه فح يلزم ان
يكون مقدار زاوية ه ب ا غير متناه مع انها محصورة بين حاصرين وهذا يبطل الاستحالة فان قيل [illegible]
في الحجة السلمية ان الفلاسفة ذهبوا الى ان المقدار المتناهي جاز ان يجري الى اجزاء غير متناهية كل منها ينقسم الى اخر
فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك قلت ان الفلاسفة ذهبوا الى امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلزمهم كون كل مقدار
منقسما من اجزاء غير متناهية على التناصف فالتزموا ذلك طوعا او كرها ولا خفاء ان هذا باطل لانا نعلم بديهة ان
الخط كلما زيد عليه مقدار يصير الطول مما كان قبل الزيادة فمتى كانت المقادير الزائدة غير متناهية لزم بالضرورة
صيرورة الخط غير متناه اذ لو تناهى يلزم انتهاء المقادير الزائدة سواء كانت المقادير على التناصف او لا يكون ومن
هنا لزم بطلان مذهبهم في امتناع الجزء الذي لا يتجزى ثم الفلاسفة لما تنبهوا بوضوح هذا المحذور القاطع
الى ان هذا انما يكون ان لو كانت تلك الاجزاء بالفعل وليست كذلك بل هي بالقوة وانما تصير بالفعل بالتنصيف فسلموا
انها لو كانت بالفعل يلزم المحال ولا خفاء انه لا مدخل في ذلك لانفصال الاجزاء بعضها عن بعض بل المدخل لحصولها

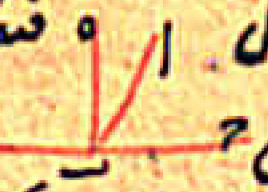
هي حاصلة ضرورة اذ هي لا تحصل بسبب الفلك او بوجه آخر من وجوه القسمة بل كل وجه من وجوه النتيجة
متوقف على حصولها في نفس الامر هذا ما هو كفتق هذا البرهان وبقي لنا ان نبين الشكل الثامن عشر والشكل الثاني
والثلثين من كتاب اقليدس اما الثامن عشر فالمدعا فيه ان الزاويتين اللتين عند قاعدة المثلث المتساوي
الساقين متساويتان كمثلث ب ج ه في البرهان المذكور ونورده هٰهنا والساقان خطا ه ب ه ج



متساويان فيلزم ان تكون زاويتا ه ب ج متساويتين لانا لو نصفنا خط ب ج على نقطة ط وتوهمنا
انطباق ضلع ه ب على ضلع ه ج بحيث تقع ه على ه تنطبق احدهما على الآخر ضرورة تساويهما ويلزم انطباق
ه ط على ه ط اذ لو لم تنطبقا يلزم احاطة خطين مستقيمين بسطح وذلك بيّن الاستحالة واذا انطبق
ه ط على ه ط فتنطبق زاوية ه على زاوية ه واذا انطبقتا فهما متساويتان واما الشكل الثاني والثلثون
فمسبوق بمقدمات الاولى اذا قام خط مستقيم على آخر مستقيم كخط ا ب على خط ج د فالزاويتان الحاصلتان
عن جنبتي خط ا ب اعني زاويتي ا ب ج ا ب د ان كانتا متساويتين سميت كل واحدة قائمة ولم

كانت احدهما اصغر من اخرى فالصغرى تسمى حادة والكبرى منفرجة المقدمة الثانية اذا
قام خط مستقيم على آخر كخط ا ب على خط ج د فالزاويتان الحادثتان عن جنبتيه هما زاويتا ا ب ج

ا ب د اما قائمتان او متساويتان لقائمتين لان خط ا ب ان كان قائما على خط ج د بحيث لا
يميل الى جانب اصلا كانتا قائمتين لتساوي الزاويتين ح وان لم يكن فاما كما في المثال فنفرض ب ه قائما

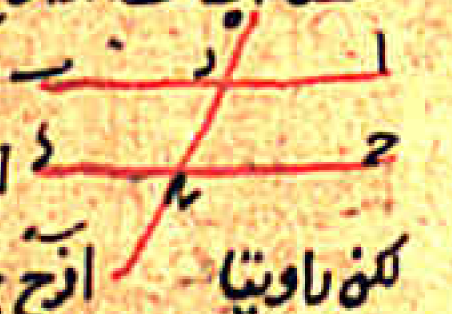


ولكن خط ه ب فكان كل من زاويتي ج ب ه د ب ه قائمة وهما مساويتان للاوليين لانطباقهما
عليهما فالاوليان كقائمتين المقدمة الثالثة اذا وقع خط مستقيم كخط ه ز على خطين مستقيمين كخطي ا ج ب د
فان كان مجموع الزاويتين الداخلتين اللتين في جهة واحدة من خط ه ز اقل من قائمتين فاذا

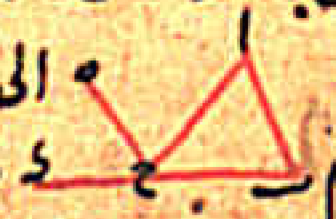
اخرج خطا ا ج ب د في الجهة الاقل التقيا لانهما ان كانتا اقل من قائمتين يكون مجموع الداخلتين
اللتين في جهة اخرى اعظم من قائمتين فيكون ميل الخطين الى الآخر في تلك الجهة فهما بالاخراج في تلك الجهة يتقاربان
ضرورة فينتهي التقارب الى التلاقي بالضرورة المقدمة الرابعة الزاويتان المتقابلتان الحادثتان عن تقاطع
كل خطين متساويتان كزاويتي ج ه ب ا ه د الحادثتين من تقاطع خطي ا ب ج د وذلك

لان مجموع زاويتي ب ه ج ج ه ا يساوي مجموع زاويتي ا ه د ج ه ا لكون كل واحد من المجموعين
معادلا لقائمتين فيبقى بعد اسقاط زاوية ج ه ا المشتركة زاويتا ج ه ب ا ه د متساويتين

المقدمة الخامسة اذا وقع خط مستقيم كخط ز ح على مستقيمين متوازيين كخطي ا ب ج د تكون الزاويتان



المتبادلتان كزاويتي ا ز ح د ح ز متساويتين لان مجموع زاويتي ب ز ح د ح ز كالمعتبر
اذ لو كانتا اقل في جهة لالتقتا كما مر في المقدمة الثالثة هذا وتقابل ز ح د ح ز كقائمتين
لكن زاويتا ا ز ح ح ز ب كقائمتين كما في المقدمة الثانية فتساوي المتبادلتان باسقاط المشترك ويلزم
ايضا ان تكون الزاوية الخارجة كزاوية ه ز ب مساوية للداخلة كزاوية د ح ز لان زاوية ه ز ب الخارجة كزاوية
ا ز ح لكونهما متقابلتين كما مر في المقدمة الرابعة فتكون كزاوية د ح ز الداخلة فالخارجة كالداخلة واذا ثبتت هذه
المقدمات فنقول كل مثلث اخرج احد اضلاعه فزاويته الخارجة مساوية لمقابلتيها الداخلتين فليكن المثلث
مثلث ا ب ج والضلع المخرج ب ج الى د ولنفرض من نقطة ج خط ج ه موازيا لـ ا ب فزاوية



ا ج ه مساوية لزاوية ا لكونهما متبادلتين وزاوية ه ج د مساوية لزاوية ب لكونهما خارجة وداخلة
فاذن جميع زاوية ا ج د الخارجة من المثلث مساوية لزاويتي ا ب الداخلتين وهو المطلوب واما الوجه الثاني
السابع لنا ما ذكرنا في ابطال التسلسل من عدة الالوف وعدة الآحاد كما نقول لو كان البعد غير متناه
فنفرض فيه خطا غير متناه ممتدا الى غير النهاية فلا بد فيها من عدة الالوف فهو اما ان تكون مثل عدة الآحاد
او اقل او اكثر فيتبع ويتم الكلام كما ذكرنا في التسلسل قال احتج الخصم الا ... اقول احتج من زعم
ان الابعاد غير متناهية بوجوه اقواها وجهان الاول لو كانت الابعاد متناهية فاما ان يكون الخارج عنها متناه
خاليا عن جانب او لا يميل الى شيء منهما اما الثاني فظاهر لان العقل يشهد بان الجانب الذي يلي القطب
الشمالي من الفلك غير الجانب الذي يلي القطب الجنوبي منه واما الاول فكذلك لانه اذا امتاز جانب عن جانب
فلا بد وان يكون هناك امر وجودي اذ لا تميز في العدم المحض فلا بد وان يكون مقدارا لان خلو الامتدادات
تنتهي الى غير النهاية والجواب انه يقال لا نم ان العقل يشهد بان خارج الابعاد يمتاز جانب عن جانب بل
ذلك من الوهميات الكاذبة الناشئة من امتياز القطبين وايضا فوهم اما ان يكون خارج الابعاد مصادرة
اذ الخارج انما يقال بالمساحة يكون بعد نهاية موضع فعلى تقدير نهاية المسافات كيف يمكن هذا الوهم الثاني لو تناهت
الابعاد فلو فرضنا ان شخصا وقف على نهاية الابعاد فاما ان يمتنع مد يده او لا يمتنع وعلى التقديرين يلزم خلاف
المفروض فان امتنع فهناك جسم مانع عن المد فوجد البعد على تقدير عدمه وان لم يمتنع كان بعد ايضا فهذا
خلف والجواب لا نم انه لو امتنع مد يده فهناك جسم مانع لم لا يجوز ان يكون امتناع المد لعدم الفضاء لا لجسم مانع

فيه الفصل الثاني في الخلا وعرضي ... من الطرف الى الوسط اقول هذا الفصل في الخلا وعرفه ...

الاول هو ان لا يكون بين المتباعدين ما يلاقيانه وهذا تعريف الخلا الذي يكون بين الاجسام لقوله بين

الجسمين المتباعدين وهو على هذا التعريف عدمي صرف اذ معناه انه عدم الملاقي بين الجسمين المتباعدين

الثاني هو ابعاد مجرده عن المادة فاذا حصلت في مادة حصل الجسم والمراد بالابعاد ههنا الطول والعرض

والعمق وهذا وجودي واعم من الاول اذ هو يتناول ما يكون بين الاجسام وما لا يكون واحسن من هذا التعريف

واقرب من الصواب ما قيل انه بعد مجرد ممتد في الجهات الثلث من شانه ان يملاه جسم وان يخلو عنه وذلك

لان الخلاف في البعد المكاني لا في البعد الجسماني اذ لا خلاف ان البعد الجسماني يمتنع خلوه عن المادة واختلفوا

في وجود الخلا فقال جمهور الفلاسفة انه ممتنع لذاته وذهب المتكلمون وكثير من قدما الفلاسفة انه جايز

والحق هذا واحتجت الفلاسفة بوجهين الاول لو لم يكن بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه يلزم ان يكون بينهما

ما يلاقيانه وذلك لانه لو لم يكن بينهما ما يلاقيانه فهما متباعدان فالبعد بينهما يكون قابلا للزيادة والنقصان

اذ نصفه اقل من ضعفه وما يكون قابلا للزيادة والنقصان يكون مقدارا والمقدار لا يتجرد عن المادة اذ

لو تجرد يكون مستغنيا عن المادة لذاته بحيث لو وجد لوجد مستغنيا وذلك محال اذ مقدار الجسم يمتنع خلوه

عنه واذا لم يكن مجردا عن المادة وفرض تجرده فيلزم تجرده مع لا تجرده وهو محال وهذه الحجة وان كانت

مختصة بالتعريف الاول لفظا لكنها تعم التعريفين اذ يصح ان يقال البعد المجرد مقدار والمقدار لا يتجرد

عن المادة والجواب ان المقدار الجسماني مخالف للمقدار المكاني من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني

بل الجسم يحتاج الى المقدار المكاني من غير عكس لامتناع التداخل وجاز استغنا الثاني عن المادة دون الاول

فلا يلزم المحال الوجه الثاني لو وجد الخلا فلو تحرك فيه جسم تقع حركته في زمان ضرورة لان وجود الحركة لا

يمكن الا في زمان ولو تحرك ذلك الجسم بتلك القوة ايضا في ملا بمسافة مثل مسافة الخلا مثلا يكون كل منهما

مائة ذراع كانت حركته في الملا في زمان اكثر من زمان الحركة الخلائية لوجود العايق فيه وبين الزمانين

نسبة ضرورة ولتكن بالنصف كساعة وساعتين فلو فرضنا حركته ايضا بتلك القوة في ملا نسبة رقته الى رقة

الملا الاول نسبة زمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة الملائية وهي النصفية ههنا كانت الحركة في الملا الثاني

في البرعة كالحركة في الخلا فيكون الحركة مع العايق كهي لا معه وهذا محال وضعف هذه الحجة في غاية الوضوح وقد

ذكر ابو البركات وهو ان ذكر وهو انما يتجه ان لو كان لعسعنا في الحركة للزمان لاجل العايق لا للذاتها وذلك

واضح البطلان

لان الحركة سواء كانت في الملا او في الخلا لا تقتضي قدرا من الزمان وبسبب العايق يصير ذلك الزمان

اكثر لا ان الزمان كله لاجل العايق حتى يلزم ان يكون زمان العايق نصف زمان العايق الذي هو ضعفه

ومنع قوم بانه لا نسلم انه يمكن وجود ملا اخر نسبة رقته الى الملا الاول نسبة زمان الحركة الخلائية الى زمان الحركة

الملائية واجابوا بان الرقة والغلظة قابلتان للشدة والضعف الى غير النهاية فيوجد تلك النسبة البتة الثالث

علامات انتفا الخلا الاول كوز مملو من الماء في اسفله ثقبة ضيقة وهو ضيق الراس فاذا فتح راسه نزل الماء

من اسفله وان ضم فلا وذلك لانه لو نزل لزم الخلا فلو لم يكن الخلا ممتنعا لما امتنع الماء عن النزول مع انه طبيعته

مقتضية للنزول الثاني اذا غمس احد طرفي الانبوبة في الماء والطرف الاخر في الفم وممص الانبوبة صعد

الماء لان الهواء الذي في الانبوبة ينجذب بالمص فلو امكن الخلا لما صعد الماء لان الصعود على خلاف طبعه

وانما صعد للزوم ملاحة سطح الهواء الثالث قارورة في راسها خشبة تامة المماسة بان يشد الفرج بالشمع

او غيره اذا ادخلنا هذه القارورة انكسرت القارورة الى الخارج كان شيئا يدفع اطرافها الى الخارج ولو

اخرجناها انكسرت القارورة الى الداخل كان شيئا يجذبها الى الداخل وهذا اية انتفا الخلا وكون القارورة

ملتقى من الهواء حتى يدفع في الاول الهواء المدفوع بادخال الخشبة اطراف القارورة فتنكسر الى الخارج وفي

الثاني ينجذب الهواء الذي في القارورة الى مكان الخشبة عند الخروج فينجذب اطراف القارورة الى الداخل

وتنكسر فلو كان الخلا ممكنا لما لزم شيء من ذلك وفي هذه العلامات نظر لجواز ان يكون هناك سبب اخر سوى

امتناع الخلا وانما يتم دلالتها بعد حصر اسبابها وبيان انتفا الجميع سوى امتناع الخلا وقيل يجوز ان يكون

سببها وجود الخلا بان يكون فيه قوة امساك فيحفظ الماء عن النزول ويجذبه عند الجذب ويجذب اطراف

القارورة عند الاخراج ويدفعها عند الادخال احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يكن الخلا ممكنا يلزم لمن

يمتنع الحركة المكانية على الاجسام والمشاهدة تكذبه وذلك لانه لو تحرك الجسم حركة مكانية يلزم احد

الامور الثلثة الممتنعة وهي اما تداخل الجسمين او توقف حركة الجسم على ما يتوقف عليها او حركة السموات

بحركة بقة وذلك لانه لو تحرك شيء جسم فالجسم الذي قدامه اما ان ينتقل عن مكانه او لم ينتقل فان لم ينتقل يلزم

التداخل وان انتقل فاما ان ينتقل الى مكان الجسم المتحرك او الى مكان جسم اخر فان كان الاول يلزم توقف حركته

على حركة ما قدامه الى مكانه وحركة ما قدامه الى مكانه متوقف على حركته عن مكانه فيلزم توقفها على ما توقف عليها

وان كان الثاني فنقول مثل ذلك في الجسم الاخر الى ان ينتهي الى السما فيلزم من حركة بقة حركة السموات وذلك

محال واجاب ابو علي بن سينا في كتاب الشفا بناء على وجود التكاثف والتخلخل في الاجسام بانه يصغر حجم ما
قدامه بالتكاثف او حجم ما يلي قدامه من الاجسام حتى يحصل له مكان ويعظم حجم ما خلفه بالتخلخل او حجم ما يلي
ما خلفه من الاجسام كيلا يلزم الخلا فلا يلزم شيء من المحالات وهذا الجواب مبني على تحقق التخلخل والتكا ثف
الثاني الخلا موجود لانه لا بد من ان لو وجد جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم آخر اولا يوجد اصلا فان وجد يلزم
الخلا لانه ح لا يكون هناك جسم وان لم يوجد بل كل جسم فرض يلاقي سطحه سطح جسم آخر يلزم وجود اجسام غير
متناهية فيلزم عدم تناهي الابعاد وقد بينا تناهيها والجواب سلمنا وجود جسم لا يلاقي سطحه سطح جسم
آخر لانا بينا تناهي الابعاد فلا بد من تناهي الاجسام الى جسم لا يكون بعده جسم آخر لكن من اين يلزم الخلاء
وانما يلزم ان لو كان هناك بعد والمقدر تناهي الابعاد بذلك الجسم الثالث لا بد من ان لو وجد سطح
جسم منطبقا على سطح جسم آخر اولا يوجد فان لم يوجد فاما ان يكون ذلك لعدم جسم آخر بينهما او لوجود جسم آخر
فان كان الاول لزم الخلا وهو المطلوب وان كان الثاني يلزم ان يكون بين كل جسمين ثالث ولزم انحصار
ما لا يتناهي بين الحاصرين وان وجد جسم انطبق سطحه على سطح جسم آخر فيمكن ارتفاع احدهما عن الآخر دفعة
فانه لو ارتفع جزء دون جزء لزم التفكك وعند ارتفاعه دفعة يكون الوسط خاليا لان الجسم انما ينتقل الى
الوسط من الاطراف فحال كونه في الطرف يكون الوسط خاليا فقد وجد الخلا واجابوا بان الرفع حركة
تقع في زمان ففي ذلك الزمان ينتقل الجسم من الطرف الى الوسط فلا يلزم الخلا واعترض بان الرفع لو
وقع في زمان فلنفرض ما الرفع هنا اللاماسة التي تحصل عند الرفع اذ تحصل بها المقصود فلا بد من ان يكون
المماسة حاصلة الى آن نهاية ذلك الزمان اولا يكون فان كانت فلا يمكن انتقال الجسم من الطرف الى الوسط ويلزم
ايضا ان يكون اللاماسة آنية اذ قبل ذلك الآن كان نقيضه حاصلا وان لم يكن حاصلة فيكون اللاماسة متحققة
قبل حصولها وهو محال وفيه بحث لان اللاماسة ان كانت بعض ما بين الحركة وان ... والا فلا يلزم الخلا
وسل علته بانه جاز ان لا يكون الانطباق الا للجسمين اللذين احدهما او كلاهما غير صلب وح لا يمتنع
التفكك عند عدم الارتفاع دفعة اللهم الا ان يبين جواز انطباق جسمين صلبين وح تم الكلام ويمكننا
ان نستدل على جواز الخلا بوجهين بديعين الاول عدم الاجسام كعدم العناصر من الاجسام كما يمكن
ممكن بالذات ضرورة لا امتناع في الانقلاب وعدم الاجسام بين الاجسام فهو عين الخلا بالتفسير الاول الذي هو احص
التفسيرات فيلزم جواز الخلا بالتفاسير كلها وهو المدعا الثاني الجسم محتاج الى البعد المكاني ضرورة امتنع

الجسم بدون الحيز والبعد المكاني لا يحتاج الى الجسم لامتناع البعد وهو قد ينفك عن كل واحد واحد من الاجسام
لا سيما في الاجسام العنصرية اذ يجوز زوال كل جسم من العنصريات عن مكانه وحصول الخرقة وزوال المجاز ان
يوجد بدون الجسم وهو الخلا فان قلت الشيء جاز ان يوجد بدون كل واحد واحد من الاشياء ومع هذا يمتنع
ان يوجد بدون واحد منها كالعدد مثلا فانه جاز ان يوجد بدون كل واحد من الواحد والاثنين والثلاثة ومع هذا
يمتنع ان يوجد بدون احدهما قلت الكلام في المعين الموجود في الخارج انه اذا جاز وجوده بدون كل
واحد واحد من الاجسام الموجودة المعينة جاز وجوده بدون الكل والعدد ليس كذلك فانه امر عقلي واما
العدد الموجود في الخارج فيمتنع ان يوجد بدون احد المعينين منها خاتمة في المكان الى آخرها
اقول اختلفوا في حقيقة المكان فقال افلاطون وقوم من قدماء الفلاسفة انه البعد الذي ينفذ فيه بعد
الجسم وذلك لانا لو فرضنا خروج الماء والهواء من الاناء علمنا ان بين اطرافه طولا وعرضا وعمقا بعدا ينفذ فيه
بعد الاجسام فذلك البعد هو المكان وهذا اقرب من مذهب المتكلمين في تعريف المكان انه الفراغ المتوهم المشغول
بالشيء كما مر في صدر الكتاب وقال ارسطو وتابعه قوم ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي قوله واحسن منهما ما ذكره المتكلمون لكونه اوضح واقرب الى حقيقة المكان
واسلم من الشبه الواردة على تعريف المكان وشككوا على قول افلاطون بوجوه الاول لا نسلم ان الفرض الذي ذكرتموه
ممكن واذا كان كذلك لم يمكن القطع بصحة ما بنيتموه عليه هكذا ذكره الامام في الملخص وجوابه ان الفرض
ليس بممتنع لانه يجد كل واحد من نفسه انه يتمكن من هذا الفرض وانما الممتنع خلوه لكن فرض الممتنع ليس بممتنع
كما في فرض انتفاء الباري واللوازم وتوهمه عند ارادة تمييز النزاع عنه الثاني البعد الذي فرضتم مكانا
للجسم اما ان يصح عليه الحركة اولا يصح ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو صح عليه الحركة يلزم ان يكون
للمكان مكان آخر ويتسلسل وذلك لان الحركة انما تكون من جهة الى جهة فيكون من مكان الى مكان واما
الثاني فلانه لو امتنعت الحركة عليه فاما ان ذلك الامتناع لماهيته او لشيء آخر وكلاهما محال اما الاول فلانه
لو كان امتناع الحركة لماهية البعد يلزم امتناع الحركة على الاجسام لما فيها من الابعاد وذلك محال واما الثاني
فلانه لو امتنع الحركة عليه لشيء آخر فذلك الشيء اما ان يكون ممكن الانفكاك عن البعد او لا يكون فان كان
يلزم جواز الحركة عليه وقد بينا انه ممتنع وان لم يكن ممكن الانفكاك كانت الحركة على البعد محالا ويلزم امتناع
حركة الاجسام كما مر والجواب لا نسلم انه لو كان امتناع الحركة لماهية البعد يلزم امتناع الحركة على الاجسام

واما لزوم انه لو كان البعد الجسماني مثل البعد المكاني في الحقيقة وقد بيّنا في فصل الخلاء انه ليس
كذلك الثالث لو كان المكان بعدًا لزم اجتماع البعدين وذلك محال فالقول بكون المكان
بعدًا محال بيان الملازمة ان المكان لو كان بعدًا فاذا حصل بعد الجسم فيه لزم اجتماع البعدين
والا فاما ان يكونا معدومين او احدهما معدومًا والآخر موجودًا والكل باطل اما الاول فلانه يلزم كون
المعدوم متمكنا في المعدوم وذلك محال واما الثاني فلانه يلزم اما كون متمكنا في الموجود او
بالعكس واما انتفاء اللازم فلانه لو اجتمع البعدان وصارا بحيث تكون الاشارة الحسية الى احدهما
عين الاشارة الى الآخر لارتفع الامتياز عن الاشخاص اتحادًا واحدًا وذلك سفسطة ويلزم ايضا
وحدة الاثنين وتداخل البعدين والجواب لا نم ارتفاع الامتياز ووحدة الاثنين فان اللون
مع الشكل في الاجسام يجتمعان بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر مع
عدم شيء مما ذكرتم فانه ما ارتفع الامتياز ولا وحدة الاثنين والتداخل انما يستحيل في الابعاد
المادية واما في المادي والمجرد فلا وهذه الوجوه ترد على رأي المتكلمين مع الاجوبة وشككوا
على قول ارسطو ايضا بوجوه الاول لو كان المكان السطح المذكور لما كان لبعض الاجسام في
المكان وذلك خلاف قول اهل العالم والحكم في نفسه ما في عرف العالم اما الملازمة فلانه يلزم
ان لا يكون لبعض الجسم الداخل في تحت الجسم مكان اذ ليس له سطح يحيط بظاهره والا لزم تناهي
الاجسام فيلزم الجسم بدون مكان وهذا الاعتراض صحيح الثاني كل احد يحكم ببداهة انه اذا
حصل الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر حصل هناك الحركة فلو كان المكان هو السطح يلزم
ان يكون الطير الواقف في الهواء والحجر الكائن في الماء متحركا لصدق الحصول في مكان بعد حصوله في
آخر وهذا خلاف العقل وهذا ايضا صحيح الثالث العقلاء يحكمون بان الجسم ينتقل من مكان
الى آخر ويعتقدون ثبوت المكان وعلى تفسير كون المكان سطحا لا يتحقق ذلك لان انتقال السطح وهذا
ايضا صحيح وبالجملة مذهب ارسطو ابعد المذاهب هذا الا انه في حقيقة المكان واما وجوده
فقد شككوا فيه بانه لو كان موجودًا فاما ان يكون جوهرًا او عرضا ولا سبيل الى شيء منهما وذلك لانه
لو كان جوهرًا فاما ان يكون مجردًا او متحيزًا وكلاهما باطل اما اذا كان مجردًا فظاهر لان المجرد لا يكون
في جهة ومكان الجسم في جهة ضرورة وللمنع فلانه يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية فلما لا يكون

مشارًا اليه البتة وهذا ضروري واما اذا كان متحيزًا فكذلك لانه ح يلزم ان يكون للمكان مكان
آخر ويعود الكلام في ذلك المكان ويذهب الى غير النهاية وهذا اذا كان المكان جوهرًا اما
اذا كان عرضا فاما ان يكون قائما بالمتمكن او بغيره ولا سبيل اليهما لانه لو كان قائما بالمتمكن يلزم
انتقال المكان بانتقال المتمكن وليس كذلك لضرورة العقل ولو كان قائما بغير المتمكن فاما ان يكون ذلك الغير
متحيزًا او غير متحيز فان لم يكن متحيزا لم يكن المكان مشارا اليه لكن مكان الجسم مشار اليه بالاشارة الى الجسم
وان كان متحيزا فله مكان فيعود الكلام في مكانه انه اما ان يكون قائما بالمتحيز او بغير متحيز ويلزم اما التسلسل
او الدور او كون المكان غير مشار اليه ثم الجواب عن هذه الشبهة يختلف باختلاف المذاهب فالجواب
على المذهب الاول والثالث لكونهما متغايرين في المعنى ان المكان جوهر متحيز لكن حيزه نفسه لان حيز الحيز
نفس الحيز فلا يلزم الذهاب الى غير النهاية وعلى المذهب الثاني انه عرض قائم بالغير لانه سطح الحاوي فيكون
قائما بالغير ولا يجب ان يكون لكل جسم مكان فينتهي الى جسم ليس له مكان وهو محدد الجهات وهو الفلك
التاسع لان الجهات تنتهي اليه وينقطع به وهو معنى قولهم محدد الجهات **قال الفصل الثالث**
في الحركة الى آخر البحث الاول **اقول** الحركة عند الحكماء اعم من الحركة عند اهل العرف لان الحركة عندهم
انما هي التغير بالحقيقة وسواء من ان يكون بالانتقال من مكان الى مكان او غير ذلك كما يجيء والحركة عند
اهل العرف هي انتقال الجسم من مكان الى آخر او انتقال اجزائه كما في حركة الرحى والحكماء على اختلافهم عرّفوا
الحركة واختلفوا في تعريفها كما نبين الآن فقالوا الموجود يمتنع ان يكون بالقوة من كل وجه اي كل ما يمكن له
له لا يكون حاصلا له بالفعل اذ لو كان كذلك لكان كونه بالقوة من كل وجه ايضا بالقوة لان هذا ايضا ممكن
له فلا يكون حاصلا له بالفعل وح يلزم ان يكون جميع ما يمكن له حاصلا له بالفعل لان كل ما يمكن للشيء اذا لم
يكن له بالقوة يكون بالفعل ضرورة لان الحال لا يخرج عن الحصول واللاحصول وايضا يلزم ان يكون كونه
موجودا ايضا بالقوة فلا يكون كونه موجودًا بالفعل فيلزم كونه معدومًا والتقدير انه موجود هذا خلف
واذا لم يكن الموجود بالقوة من جميع الوجوه فاما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه او يكون من بعض الوجوه
بالقوة وبعضها بالفعل والاول كالباري تع والعقول عندهم والثاني كسائر الاشياء وما يكون بعض وجوهه
بالقوة فحصوله سوى بالقوة اما ان يكون دفعة او على التدريج والاول هو الكون ككون الهواء نارًا وبالعكس
لان الوجود غير متجزئ فلا يكون حصوله على التدريج والثاني الحركة فالحركة هو خروج ما بالقوة الى الفعل على

تدريج

التدريج هذا هو المنقول من الحكماء المتقدمين واعترض عليه ارسطو بان معرفة التدريج موقوفة
على معرفة الزمان لان التدريج حصول شئ بعد شئ بعدية زمانية والزمان معرف بالحركة اذ قالوا في تعريفه
انه مقدار الحركة فتوقف معرفة الحركة على معرفة الزمان الموقوفة على معرفة الحركة فلزم الدور والجواب
لانم ان معرفة التدريج موقوفة على معرفة الزمان بل هو بديهي اذ يعلمه كل احد وايضا حقيقة التدريج حصول
الشئ قليلا قليلا وهو لا يتوقف على معرفة الزمان فان قلت التدريج موقوف على الزمان ضرورة
اذ التدريج لا يمكن ان يكون في الآن فيكون معرفته موقوفة على معرفة الزمان قلت لا يلزم من توقف وجود
الشئ على وجود شئ آخر توقف معرفته على معرفته فان المعرفات موقوفة على عللها وشرائطها ولا احتياج
الى معرفتها وشكك الامام بانه لا وجود للتدريج لان الحادث في اول وجوده ان لم يبق شئ بالقوة
فقد وجد بتمامه فلا تدريج وان بقي منه شئ فما وجد غير ما بقي والكلام في حدوث الباقي كالكلام في
الاول بانه ان لم يبق شئ منه بالقوة فقد وجد بتمامه وان بقي منه شئ نعود الكلام فيه فيلزم ان لا يكون
هناك شئ يكون حصوله على التدريج بل يكون اشياء متتالية حصول كل منها دفعة هذا ما ذكره وفيه نظر
اذ ليس التدريج سوى حصول الشئ قليلا قليلا فيكون حصول الكل من حيث هو الكل على التدريج
وحصول ابعاضه على الدفعات ثم ارسطو لما شكك على قول المتقدمين عرف الحركة بوجه آخر فقال
الجسم انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصود سواء كان مقصودا ارادة او طبعا وما دام كذلك
بقي شئ منه بالقوة فالحركة متعلقة بالتوجه الى المطلوب وما بقي شئ منه بالقوة نعني حقيقتها
يكون بها والوصول الى المطلوب انما يكون بعد خروج ما بالقوة الى الفعل فالوصول كمال ثان
والتوجه الى المطلوب كمال اول فالحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما بالقوة قوله لما بالقوة اي
للجسم وهو في قوله ما هو بالقوة عائد الى ما في قوله لما بالقوة لان الشئ الذي له صفة بالقوة تعالى
له انه بالقوة من جهة تلك الصفة والحاصل ان الحركة كمال اول للجسم من جهة انه يخرج بها ما هو بالقوة
فهو اذ ليست الحركة كمالا للجسم في ذاته بل من تلك الجهة وكل صفة وجودية يكون وجودها اولى به من عدمها فهي كما له وقد اكتفوا في هذه التسمية بمجرد كونها وجودية ولا خفاء ان هذا التعريف اخفى من
الحركة اذ يفهم كل احد معنى الحركة الذي هو النقلة بسهولة ولا يفهم ما ذكره الا بمشقة وكلفة ومع ذلك
في غاية البعد لانه علم من قوله والتوجه كمال اول ان الحركة هي التوجه الى المقصود وما الحاجة الى هذه

السكون عبارة عن الحصولين في حيز واحد

التطويلات اذ يمكن ان يقال الحركة هي توجه الجسم الى المقصود وقال افلاطون الحركة كون الجسم
بحيث لا يفرض آن الا وان يكون حاله بخلاف ما قبله وما بعده وهذا التعريف جيد وقيل عليه بان تصور
قبل وبعد موقوف على تصور الزمان الموقوف على تصور الحركة والجواب ان التصور قبل وبعد بديهي
اذ كل احد يفهمه بلا كلفة واحسن التعريفات ما اندرج في هذا الكتاب انها تغير حال الموجود لان حاصل
كلام الكل راجع اليه وهو اجلى واخف والانعدام ليس تغير حال الموجود بل انتفاؤه والمتكلمون
عرفوا الحركة بانها حصول الجوهر في حيز بعد حصوله في حيز آخر وهذا التعريف الحركة المكانية لا تعريف
مطلق الحركة لا على رأي الحكماء لما عرف ولا على رأي اهل العرف لانهم اتفقوا على ان حركة الرحى واشباهها
حركة وهي لا تدخل في هذا التعريف اذ ليس فيه انتقال من حيز الى حيز آخر بل انما ينتقل فيها اجزاء
الجسم ومع هذا شامل لسكون يكون بعد حصول الجسم في حيز آخر فان قلت لانم انه شامل لسكون
يكون بعد حصول الجسم في حيز آخر لان السكون حصول الجسم في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز بعينه لا في
حيز آخر وان اردتم حصوله الاول فسلم انه بعد حصوله في حيز آخر لكن لانم انه سكون قلت من المعلوم
ان من لك الحصول بعد الكون عرفا وعقلا فيكون سكونا ولئن سلمنا انه ليس بسكون لكنه ليس بحركة قطعا
عرفا وعقلا وهو يلزمكم لوزم انه حركة وايضا في هذا التعريف خلل آخر وهو ان كل احد يعلم بديهة ان
حصول الجسم في الحيز بعد حصوله في حيز آخر انما يكون بعد الحركة فجعله حركة خطأ ونقل عن زينون ودبرما
وهما من قدماء الفلاسفة ان وجود الحركة ممتنع وذلك لانها لو تحققت فلا يخلو من ان يكون قابلة للقسمة
او لا يكون ولا سبيل الى شئ منهما لانها ان لم يكن قابلة للقسمة يلزم ان لا يكون المسافة ايضا قابلة للقسمة
لانطباقها على المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال وان كانت قابلة للقسمة فاما ان يكون شئ
منها حاضرا في الحال او لم يكن وكلاهما باطل اما اذا لم يكن حاضرا فلانه يلزم الحركة اصلا لانها لو وجدت
فاما ان وجدت في الحاضر او في الماضي او في المستقبل واذا لم توجد في الحاضر لم توجد في الماضي لان
الماضي انما هو الحالات الماضية ولا في المستقبل لان المستقبل انما هو الحالات الآتية فيلزم ان لا
يكون الحركة موجودة اصلا والتقدير انها موجودة هذا خلف وان كان حاضرا لم يكن هو الحاضر
منقسما اذ لو كان منقسما لم يكن حاضرا لان اجزاء الحركة لا توجد معا حتى بعضها سابقا على البعض فلا يكون
الحاضر الا بعض الحاضر هذا خلف واذا لم يكن الحاضر منقسما فاذا انقضى حصل شئ آخر ايضا غير منقسم وعلى هذا

يلزم تركب الحركة من اجزا لا تتجزى فيكون المسافة ايضا كذلك وهو محال والجواب ان يقال لا
نم ان وجود الجزا الذى لا يتجزى محال ونسبتى حقيقته وليس سلمنا كونه محالا لكن لا يضرنا لا نم ان ارد تم
بانقسام الحاضر انقسامه بالوهم فلا نم انه لو كان منقسما يلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا وانما يلزم ان لو كان منقسما
بالفعل وان اردتم الانقسام بالفعل فلا نم انه لو لم يكن منقسما يلزم تحقق الجزء الذى لا يتجزى وانما يلزم ان لو لم
ينقسم بالوهم وذلك ممنوع فان قلت لو كان الحاضر منقسما بالوهم وهو حاضر فى الآن الحاضر يلزم
ان يكون الآن ايضا منقسما بالوهم وذلك محال لانه نهاية الماضى وبداية المستقبل ونهاية الشى يمتنع ان تكون
منقسما بوجه والا لما كان مجموع النهاية نهاية بل بعضها كما ذكر فى عدم انقسام النقطة قلت هذا الكلام
قد وضح علينا انه غير صحيح لان نهاية الشى لا تقوم بنفسها او بدون المتناهى والآن موجود فى الخارج دون
الماضى والمستقبل فكيف يكون نهايتهما وسيجى هذا البحث بتحقيقه فى بحث الزمان واذا لم يكن نهاية لشى جاز
ان يكون منقسما بالوهم ثم الموجود من الحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث لا يكون
قبله ولا بعده فيه الا وكان بحيث يكون قبله او بعده فيه لكان ساكنا وهذا المعنى آنى توجد ما دام
الجسم متحركا لان الحركة تكون منطبقة على المسافة ضرورة والمسافة منقسمة الى غير النهاية عندهم
فلا بد من ترتيبات وانما على القول بالجزء الفرد وهو الحق فالتوسط غير لازم واما الحركة بمعنى
الاتصال فلا وجود لها فى الخارج بل فى الذهن كما فى الزمان ثم لا بد للحركة مما منه وهو المبدا وما اليه
وهو المنتهى وما فيه وهو ما يقع فيه الحركة دون الزمان ولهذا افرد الزمان بالذكر وما له اى الغاية
وما به اى السبب والزمان قال البحث الثانى الى آخره اقول المشهور عند الحكماء
ان الحركة تقع فى اربع مقولات فى الكم والكيف والاين والوضع والمراد بوقوع الحركة فى المقولة
ان يتحرك الجسم من صنف منها الى صنف آخر وفيه بحث لان الحركة من الحرارة مثلا الى البرودة ليست
من صنف الى صنف بل من نوع الى نوع وكذلك الحركة من البياض الى السواد وغير ذلك اللهم الا ان
يراد انه يتحرك من صنف الى صنف آخر من ذلك النوع او من نوع آخر من تلك المقولة ثم الحركة فى الكم اربع
لانها اما بالتخلخل او بالتكاثف او بالنمو او بالذبول والتخلخل هو ازدياد مقدار الجسم بدون انضمام
جسم آخر معه كالجمد الذى يكون ملأ القمقمة اذا ذاب يزيد ويخرج من رأسها قال بدون انضمام جسم آخر
معه ليخرج النمو والسمن والتكاثف انتقاص مقدار الجسم بدون انفصال جسم منه كالماء الذى يكون ملأ القمقم

اذا انجمد صار اقل منه قال بدون انتقاص جسم ليخرج الهزال والنمو ازدياد مقدار الجسم بانضمام جسم
آخر به متداخلا فى اجزائه فى الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية كما يكون فى النبات والحيوان من ازدياد
مقدار الجسم بانضمام الغذاء اليه قوله فى الاقطار الثلثة ليخرج السمن فانه يكون ازدياد الجسم بانضمام جسم آخر
معه لكن لا يكون المداخلة فى الاقطار الثلثة لانها لا تكون فى الطول وقوله على نسبة طبيعية ليخرج الورم
لانه ازدياد الجسم بانضمام جسم آخر معه لكن لا على نسبة طبيعية لانه من امر غريب لا طبيعى والذبول عكس
النمو اذ هو انتقاص الجسم بانتقاص جسم آخر منه فى الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية قال فى الاقطار الثلثة
ليخرج الهزال وعلى نسبة طبيعية ليخرج الهزال بالمرض العارض ثم الحركة فى الكيف يسمى استحالة كحركة
الجسم من الحرارة الى البرودة او من البياض الى غيره وفى الاين حركة مكانية كحركة الجسم من مكان الى آخر
وفى الوضع حركة وضعية كحركة الرحى وحركة السماء وانكر قوم من الاوائل استحالة الاجسام من
الحرارة الى البرودة او بالعكس ثم اختلف هؤلاء فى سبب احساس التغير فقال بعضهم الماء مثلا اذا ادرك
منه السخونة كان ذلك لان بعض اجزائه صار نارا واختلط بالاجزاء المائية وشدة السخونة وضعفها بكثرة
تلك الاجزاء وقلتها وتسمى هؤلاء اصحاب الخليط واعترضوا عليهم بان الماء بسيط طبيعته واحدة وليس
فانقلاب بعضها نارا دون البعض محال ولو كان بعض الاجزاء اولى بهذا كان البعض الاقرب الى
النار اولى واذا صار ذلك البعض نارا صار مجاوره ايضا نارا ويلزم انقلاب الكل نارا والعاقل
ان نقول الماء وان كان بسيطا لكن جاز ان يكون بعض اجزائه الطف من البعض فيكون اقبل للنارية
فيصير نارا دون الاكثف وقال بعضهم لا بساطة لجسم اصلا بل كلها مختلطة من الاجسام المختلفة الطبائع
تسمى باسم الغالب فالماء مختلط من الثلاثة الباقية وانما سمى ماء لغلبة المائية وكذلك الثلاثة الباقية كل منها
مختلط من الباقية فاذا لقى الجسم شى من جنس ما كان مغلوبا فيه برز المغلوب وقاوم الغالب ويختلط مع
الغالب فيحس المجموع احساسا آخر وتسمى هؤلاء اصحاب الكمون والبروز اى الخفاء واعترضوا عليه بانه
لو كان فى الماء اجزاء نارية لبطل اليد اليها لسهولة تفريق اجزاء الماء غاية التفريق فيحس حرارة النار ان
كانت وليس كذلك فعلم انه ليس كذلك وفيه نظر لجواز ان لا يحس الحرارة لخفائها بسبب غلبة ضدها
فاذا لقيها شى من جنسها قويت وغلبت على ضدها وظهرت وقال بعضهم فى الجسم اجزاء حارة
واجزاء باردة ويفارق الحار لمجاورة الجمد والبارد لمجاورة النار واعترضوا عليه بان الضد هارب

من الضد فيمتنع اجتماع الحار والبارد وفيه بحث لان امتناع اجتماع الضدين انما يكون بالنسبة
الى محل واحد لا بالنسبة الى محلين فيجاز اختلاط محليهما كما في الاجزاء الموصوفة بالسواد والاجزاء الموصوفة بالبياض
وقال بعضهم ان البارد انما يسكن عند الحرارة بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه فاذا اختلطت بما فيه تحصل تكيفية
متوسطة بين الحرارة والبرودة واعترضوا عليه بانا اذا قربنا شعلة من جبل كبريت صار كله حارا
اذ صيرورة كله نارا ولو كانت الحرارة للنفوذ كانت بقدر النافذ وليس كذلك قال البحث الثالث
الى آخره اقول الحركة اما سريعة او بطيئة والسريعة ما يقطع مسافة اطول في زمان مساو او المثل في
زمان اقل او الاطول في زمان اقل والبطيئة بالعكس اي تقطع مسافة اقصر في زمان مساو او المثل في زمان
اكثر او اقصر في زمان اكثر ثم اختلفوا في ان البطؤ هل هو لتخلل السكنات بين اجزاء الحركة ام لا فزعم قوم
انه كذلك وقال المحققون انه ليس لتخلل السكنات بل كل منهما نوع من الحركة واحتجوا عليه بانه لو كان
لتخلل السكنات لكانت حركة الفرس التي تكون من البكرة الى العشاء خمسين فرسخا ابطأ من حركة الفلك بما اعظم
من البكرة الى العشاء فتكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في مقابلة فضل حركة الفلك بما اعظم من حركة
الفرس فتكون نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الى حركات الفرس
لكن فضل تلك الحركة ازيد باضعاف كثيرة من حركة الفرس فسكنات الفرس ايضا كذلك فكان يجب ان لا تظهر حركاته
القليلة من بين تلك السكنات الكثيرة والمشاهدة تكذبه فانا نرى حركته في غاية السرعة ولا نشاهد سكونا اصلا
احتجوا من قال بتخلل السكنات بانه لو لم يكن بطؤ الحركة لتخلل السكنات لكان في مقابلة كل جزء من اجزاء السريعة
جزء من الحركة البطيئة فيلزم ان تكون البطيئة مثل السريعة في السرعة هذا خلف والجواب لم لا تكون اجزاء الحركة
كل واحدة منهما مغايرة لاجزاء الاخرى بالنوع فتقع في مقابلة عدة من اجزاء السريعة جزء من البطيئة فلا يلزم التساوي
ثم الحركة اما مستقيمة واما مستديرة واما مركبة منهما كحركة العجلة فانها تقطع مسافة مستقيمة وهي ذلك
تدور دوائر على نفسها وكحركة الكرة المرمية المدحرجة فانها تقطع مسافة مستقيمة وتدور على نفسها
وهذه الحركة تسمى لولبية ثم اختلفوا في انتهاء الحركات المستقيمة الى السكون كما اذا رمي حجر الى فوق فعند
رجوعه هل يقف ثم يرجع او لا فقال افلاطون لا وتابعه قوم وقال ارسطو يجب وتابعه طايفة واقوى ما ذكر
من جانب افلاطون انه اذا فرض حجر عظيم نازل وخردلة صاعدة فاذا وصل الحجر الى الخردلة وجب سكون
الحجر على الخردلة لوجوب سكون الخردلة وذلك بعيد جدا والجواب ان الكون الشئ نحيرا عن الطبع

الطبع لا لوجب امتناعه ولو اعتبرتم ان هذا ممتنع فلا نم لانه لم لا وجب سكون الخردلة يجب ايضا سكون
الحجر وقيل عليه ايضا ان ريح الحجر النازل يدفع الخردلة فيمتنع اقترانهما فكيف يلزم ما ذكرتم واحتج
اصحاب ارسطو بان المتحرك اذا ماس نهاية مسافة يكون مماسته آنية واذا فارق النهاية يكون لا مماسة
ايضا آنية فيكون المماسة في آن واللامماسة ايضا في آن غير الآن الاول والا يلزم اجتماع المماسة
واللامماسة في آن واحد وذلك محال وبين كل آنين زمان لامتناع تتالي الآنات وفيه
بحث يحوج الى بحث الزمان ثم انهم ما بينوا كون المماسة آنية وكذا اللامماسة لظهورهما ويمكننا ان نبينهما
بان نقول لو كانت المماسة لنهاية المسافة زمانية فمن ابتداء ذلك الزمان الى ان وصل الجسم الى النهاية فقد حصلت
المماسة قبل حصولها هذا خلف وان لم يتصل شيء من المسافة ولم يأخذ في المماسة بعد وليس الكلام فيه واذا
كانت المماسة آنية كانت اللامماسة ايضا آنية ثم الحركة اما بالذات واما بالعرض لان الحركة ان كانت
حاصلة في المتحرك ومعناه ينتقل من حيز الى حيز بنفسه كالماشي مثلا فهي الحركة بالذات وان كانت الحركة فيما يقارنه
كالراكب وراكب السفينة فهي الحركة بالعرض وما بالذات اما طبيعية او قسرية او ارادية لان الحركة بالذات
انما تكون لقوة حاصلة في المتحرك بها يتحرك فتلك القوة ان كانت مستفادة من خارج فتلك الحركة هي القسرية
كحركة الحجر المرمي الى فوق وان كانت منه اي المتحرك فان كانت مع القصد فهي ارادية كحركة الحيوان ماشيا او
غير ذلك وان لم تكن بالقصد فهي طبيعية كحركة الحجر من الهواء الى اسفل ثم المشهور عند الفلاسفة ان الحركة
المستديرة كحركة الفلك ارادية واحتجوا عليه بان الحركة المستديرة اما طبيعية او قسرية او ارادية ولا
سبيل الى الاولين فتعين الثالث اما الطبيعية فلانها لو كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا
عنه بالطبع وذلك محال وانما قلنا ان المطلوب بالطبع يكون مهروبا عنه بالطبع لان الحركة المستديرة
متوجهة الى اجزاء المسافة فاذا وصلت اليها فارقت عنها فان كانت طبيعية يلزم ان يكون المطلوب
مهروبا عنه واذا لم يكن الحركة المستديرة طبيعية لم يكن قسرية لان القسرية يكون على خلاف الطبيعة فلو
لم يكن الطبع لم يكن القسر وح تعين كونها ارادية وهو المطلوب فان قيل الحركة القسرية ما يكون
المحرك فيها خارجيا وهذا اعم من ان يكون للمتحرك حركة طبيعية او لم يكن وان اردتم بالقسرية ما يكون كذلك
فلا نم حصر الحركة بالذات في الاقسام الثلاثة فلئن سلمنا ان الحركة القسرية اعم من ذلك لكن منقوض لم
لكل جسم لبيرقع عنه ابجل حركة طبيعية لا تقبل ميلا قسريا وهذا السؤال مع جوابه ليبوع في كتبهم وللقائل

ان نقول لانم ان المطلوب في الحركة المستديرة صيرورة المسافة فلم لا يجوز ان يكون المطلوب نفس الحركة
اوشيئا آخر وليئن سلمنا انها ليست طبيعية فلم لا يجوز ان تكون الحركة قسرية فان القسر على خلاف
الطبع قلنا سلمنا ان تلك الحركة ليست طبيعية لكن لم قلتم انه ليس هناك ميل طبيعي في الجملة مستقيم
او سكون طبيعي ولو سلم جميع ذلك فلم لا يجوز ان تكون الحركة عرضية لا طبيعية ولا قسرية ولا ارادية
كحركة البرجي فان قلت لعلهم ارادوا بالحركة المستديرة ههنا ما تكون بالذات لا بالعرض وكيف يرد
الشبهة الاخيرة قلت ح كيف يلزم كون حركة الفلك ارادية لانه ح انما تم كلامه ان لو ثبت كون
حركة الفلك بالذات وذلك ممنوع قال اقول خاتمة الى آخره ذهبت الفلاسفة الى ان
كل جسم ليس فيه مبدأ ميل حركة لا بالقوة كما يكون للجسم عند كونه في حيزه الا له ميل بالقوة لا بالفعل كما
يكون له عند كونه خارجا عن حيزه فهو لا يقبل ميلا قسريا بحيث يتحرك به لانه لو تحرك به فلا بد من وقوع تلك
الحركة في مسافة وزمان فلو تحرك بتلك القسر جسم ذو ميل في تلك المسافة لتحرك في تلك المسافة في زمان
اطول لان الميل الطبيعي الذي في ذلك الجسم يعاوقه فلا بد وان يكون بين الزمانين نسبة وليكن بالعشر
اي يكون زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل المفروض ثم نفرض جسما آخر فيه ميل اضعف من ذلك الميل
بان يكون ميله عشر ذلك الميل يتحرك بذلك القسر ايضا في تلك المسافة فيكون زمان تلك الحركة عشر زمان حركة
ذي الميل الاول لكن زمان حركة عديم الميل عشر زمان حركة ذي الميل الاول فيكون زمان الحركة مع العايق
كزمان الحركة لا مع العايق وهذا محال ولو فرضنا جسما آخر ميله نصف عشر الميل الاول كانت الحركة
مع العايق اسرع من الحركة لا مع العايق هذا خلف وهذا اسوأ الذي ذكروا في امتناع الخلاء وما اورد
عليه ههنا كما نقول لانم انه يلزم ان ميل ذي الميل الثاني لو كان عشر ميل ذي الميل الاول لزم ان يكون زمانه
عشر زمانه وانما يلزم ان لو كان المقتضي للزمان هو الميل فقط حتى يكون الزمان على نسبة الميل لكنه ليس
كذلك فان الحركة من حيث هي تقتضي قدرا من الزمان سواء كان هناك ميل اولا والميل يزيد على ذلك فلو
كان ميل الثاني عشر ميل الاول لكانت الزيادة على ما تقتضيه نفس الحركة عشر الزيادة فلا يلزم تساوي الحركتين
وايضا يرد الشبهة على وجود ميل هو عشر ذلك الميل مع جوازه كما جرى في الخلاء منها ما ذكر في الحول انه علم بان
ان ما لا ميل فيه او يكون ميله في غاية الضعف لغلظه او رقته لا يقبل الميل القسري والخفة فيه ان الشئ
انما تتأثر عن القاسر اذا كانت له مقاومة ما اما اذا لم يمكن فلا كالصوف المنفوش اذا ضرب بالسيف فانه

لا يتقطع وكالقرطاس المعلق بالخيط اذا رمي بالسهم فانه لا يتأثر عنه وامثال هذه كثيرة والله اعلم
قال الفصل الرابع في الزمان الى آخره البحث الاول اقول البحث الاول في وجود الزمان
اختلفوا في وجود الزمان فاتفق الجمهور على انه موجود وانكره قوم من اوائل الفلاسفة واحتج
الجمهور بانا نعلم ضرورة ان في الخارج وقتا ما ماضيا ومستقبلا وانكاره مكابرة لا يستحق الجواب ونعلم
ايضا ضرورة انه يرد علينا احوال متعاقبة ولا معنى للزمان الا ما يشتمل على تلك الاحوال واحتج
المنكرون بوجوه الاول لو كان الزمان موجودا فاما ان يكون قار الذات وهو الذي يوجد اجزاؤه معا
او يكون غير قار الذات ولا سبيل الى شئ منهما اما الاول فلانه لو كان قار الذات يلزم ان يكون اليوم
ويوم الطوفان معا وهذا بديهي البطلان وايضا يمتنع اجتماع يومين معا كما هو الصدق واما الثاني فهو
ان يكون غير قار الذات فلانه لو كان كذلك لصدق ان جزءا منه كان موجودا وما بقي الآن وجزء لم يحصل
بعد والقبل والبعد لا يكون الا بالزمان فيلزم وقوع الزمان في الزمان وانه محال اذ يمتنع وجود زمانين
معا والجواب ان تقدم اجزاء الزمان وتأخرها بذاتها لا بان يكون زمان لهما ينطبق على زمان الآخر
وتمام تحقيقه في بحث التقدم والتأخر الثاني الزمان اما الماضي او المستقبل او الحال وليس شئ منها موجودا
في الخارج اما الماضي والمستقبل فظاهر اذ في كل حال فرض لا يكون شئ منهما موجودا اما الحال فلانه لو كان
موجودا لكان اما منقسما اولا والاول باطل لانه ح لا يوجد اجزاؤه معا فلا يكون الزمان غير قار الذات
فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا وكذا الثاني والا لزم تركب الزمان من اجزاء لا تتجزى فيلزم
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو محال وجوابه ما مر في نفي الحركة المنقول عن زينون ويرد بان يقال ان
اراد بالقسمة القسمة الوهمية فلانم انه لو كان الحال منقسما يلزم ان لا يوجد اجزاؤه معا وان اراد القسمة
بالفعل سلمنا انه غير منقسم لكن لانم انه يكون الجزء الذي لا يتجزى وانما يلزم ان لو لم يكن منقسما بالوهم وح لا يلزم
الجزء لان الجزء ليس بموجود وسنبين انه موجود الثالث لو كان الزمان موجودا لكان واجبا لذاته واللازم
باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلانه لو كان موجودا لكان عدمه ممتنعا لانه لو كان ممكنا لما لزم من فرضه
محال وقد لزم اذ لو فرض عدمه لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل وهذه لا تتحقق الا عند تحقق الزمان
فيلزم من عدم الزمان وجوده وكل شئ يلزم من فرض عدمه انتفاؤه فهو ممتنع عدمه واذا كان عدمه ممتنعا
كان وجوده واجبا واما فساد اللازم فلان كل جزء من اجزاء الزمان حادث والمجموع متقوم بالاجزاء فيمتنع ان يكون

كالاحوال الواقعة في الجنة فانها احوال مستقبلة والآن ليس موجودا فيها
والمحال هنا المطلق بمعنى كونه من الابعد العقيد الاتفاق كونه ممكنا باعتبار

واجاب عنه نظر لان الآن هو نهاية الزمان الماضي بعد الزمان الماضي ضرورة فلو وقع فيه شئ يكون بعد
الزمان الماضي ولا يلزم من تحقق هذه البعدية تحقق الزمان لان الآن ليس بزمان وكذا انقطاع عدم الزمان في
آن هو نهاية الزمان وبداية المستقبل او عند الزمان يكون حاله مستحق فانه ليس فيها تقدم حال ونافذها
ولئن سلمنا انه يلزم المحال لكن الواجب بذاته ما يلزم من مجرد عدمه محال وليس هاهنا كذلك فان المحال انما
يلزم من فرض عدمه بعد وجوده لا من نفس عدمه فجاز ان يكون المحال من هذا القيد فان الممكنات قد يستلزم
اجتماعهما محالا ككتابة زيد وعدم كتابته فان كليهما ممكن ومع ذلك يلزم من اجتماعهما محال قال البحث
الثاني في ماهية الزمان الى آخره اقول اختلفوا في حقيقة الزمان فزعم قوم ان الزمان جوهر وذهب آخرون
الى انه عرض اما الاولون فمنهم من قال انه جوهر ليس بجسم ولا جسماني واجب الوجود بذاته ومنهم من زعم انه
فلك معدل النهار واما الذين ذهبوا الى انه عرض فقال بعضهم انه حركة معدل النهار وذهب بعضهم
الى انه مقدار الحركة وهو مذهب ارسطو واتباعه المتأخرين وزعم ابو البركات البغدادي انه مقدار الوجود
واحتج من ذهب الى انه ليس بجسم ولا جسماني وانه واجب الوجود بذاته بما ذكر في الشبهة الثالثة من لزوم المحال من
فرض عدمه وقد عرفت جوابه ثم واحتج من زعم انه فلك معدل النهار بانه محيط بجميع الحوادث
والزمان كذلك فهو هو وهذا فاسد لانه مركب من موجبتين في الشكل الثاني وقد عرفت ان الشكل الثاني
لا ينتج من موجبتين واحتج من قال انه حركة فلك معدل النهار بان الزمان يشتمل على الماضي والمستقبل
والحركة كذلك فهو هي وهما ايضا موجبتان في الشكل الثاني فلا ينتجان احتج ارسطو بان الزمان قابل
للمساواة والمفاوتة اذ قد يساوي زمان زمانا وقد يزيد وقد ينقص وما هو كذلك فهو كم وليس كما منفصلا لا
على الفصل المشترك كما مر في تعريف الكم وليس قار الذات والا لكان اليوم مع الماضي في المستقبل وذلك محال
والكم الذي لا يكون كذلك هو مقدار لان الكم مقدار بحسب الضرورة فهو اما مقدار للمسافة او المادة المتحركة او لشيء آخر
والاولان باطلان اما انه ليس مقدارا للمسافة فلان المختلفين في الزمان كالحركتين المختلفتين في السرعة
والبطء قد يستويان في المسافة بان يتحرك احدهما فرسخا في ساعة والاخر فرسخا في ساعتين
بل قد يكون مقداران وبالعكس فان المختلفين في المسافة قد يستويان في هذا المقدار كما يتحرك احدهما في
ساعة فرسخا والاخر فرسخين وفي المقدار الواحد لا يكون مقدارا لما دبين مختلفين في الكبر والصغر واما انه ليس
مقدار المادة المتحركة فلانه لو كان كذلك لكان ما اعظم حجما يكون هذا المقدار فيه اعظم لان زمان الحركة البطيئة

٧٤

الذي يتوقف البقاء بعينه يلزم في الحركة ايضا لان الحركة تغير حال الموجود وتغير حال الموجود موقوف على الحال فاذا كان الزمان مقدار الحركة
يلزم الدور كما لزم في البقاء فلا يجوز ان يكون مقدار الحركة ايضا جوابه ان الدور في البقاء خارجي وفي الحركة لا لان كون الزمان مقدار الحركة على معنى
الاتصال وهو في الذهن بحسب يعني معنى حصول الشيء في الشيء على وجهين احدهما ان الشيء
الثاني للاول فيكون التوقف خارجيا باطلا والثاني حصولهما معا فيكون دورا معيا جائزا

يكون اعظم واذا بطل القسمان تعين انه مقدار لشيء آخر وذلك الشيء لا يجوز ان يكون قار الذات اذ لو كان كذلك
لكان الزمان ايضا كذلك لان مقدار القار قار فهو اذن يكون غير قار الذات وغير القار هو الحركة فالزمان مقدار
الحركة وليس بنفس سرعة الحركة وبطئها لان الحركة تتساوى جزئها في السرعة والبطء ضرورة وتتخالف جزئها في الطول
فالزمان مقدار الحركة غير سرعتها وبطئها والظاهر انه اراد حركة معدل النهار اذ مطلق الحركة لو حصل بكل
حركة زمانا هذا ما ذكره ارسطو وادلته ظاهرة لانه ان اراد بقوله لا بد وان يكون مقدارا لشيء غير قار الذات
فالحاجة الى انه ليس مقدارا للمسافة والمادة المتحركة فانه ح لزم ذلك وان لم يرد فانه قابل في ذكره ذلك
وايضا لما تبين انه مقدار الحركة فما الحاجة الى قوله انه ليس بنفس سرعتها وبطئها اذ السرعة والبطء ليس شيء منهما
مقدارا للحركة حتى يحتاج الى التمييز بل هما من كيفيات الحركة بالاتفاق ولا نسلم ان الزمان كم لم لا يجوز ان يكون خارج الكم
وعارضه بوجوه الاول لو كان الزمان مقدار الحركة فلو فرض انتفاء الحركة بالكلية كان عدمها بعد وجودها
بعدية بالزمان فيلزم تحقق بعد انتفاء الحركة وح يلزم مقدار الشيء مع عدم ذلك الشيء وذلك محال وجوابه ما ذكرنا
في الشبهة الثالثة انه لم لا يجوز ان يقع عدمها في آن هو نهاية الزمان وبداية الحال المستقبل فلا يلزم وجود
في الزمان الثاني انه ليس مقدارا للحركة بمعنى الاتصال اذ لا وجود لها في الخارج وان اخذت الحركة بمعنى
التوسط فهي بهذا المعنى ابدية لا زمانية فكيف يكون الزمان مقدارها وجوابه انه مقدار الحركة بمعنى
الاتصال والحركة بمعنى الاتصال انما تكون في الذهن فمقدارها ايضا في الذهن ولا يعني بالزمان الموجود الا الآن
الذي يفعل بسيلانه امتداد الزمان كما انه لا يعني بالحركة الموجودة الا التوسط الذي يفعل بسيلانه امتداد
الحركة ح الثالث انه موجود قبل الآن ويكون موجودا بعد وهو موجود معه وكذلك الاجسام باقية مع الازمنة
كما كانت الحركة موجودة معها فليس كون الزمان من عوارض الحركة اولى من كونه من عوارض الوجود والجواب
ان المقدار والامتداد لا يمكن الا لما له اجزاء مترتبة قارة او غير قارة وهذا ضروري لان ما لا يكون له اجزاء
كيف يمكن له مقدار وامتداد والوجود من حيث هو الوجود ليس له ذلك بل لو توهم ذلك لتوهم لبقائه وذلك
~~ايضا باطل لان البقاء عبارة عن ثبوت الشيء في حالة او وجودها بعد ثبوته في اخرى وهذه البعدية زمانية~~
فيكون البقاء متوقفا على الزمان فلو كان مقدارا له لتوقف عليه ولزم الدور والحق ان البقاء هو ثبات التحقق
سواء كان الزمان او لا كان في بقاء الله تعالى وح لا يكون الزمان مقدارا اذ مقدار الشيء ممتنع انفكاكه عنه ولا
البقاء فان وجد بدون الزمان قال واحتج ابو البركات على ان الزمان مقدار الوجود بان ما يكون في الزمان لا

يتصور تقابل الآني زماني مستمر وما لا يكون في الزمان كالمجردات لا بقاء وان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود وجوابه ما ذكر الآن انه لو كان الزمان مقدارا للبقاء لزم البعد وايضا حقه انما ينتجت كون الزمان مقدارا للبقاء لا للوجود وسواء ادعى انه مقدار للوجود فحجته مخالفة لدعواه هذا غاية تقرير كلام الاولين والآخر في الزمان وتوضيح ما ذكر ارسطو ان الحركة اعني تغير حال الموجود لها اجزاء لا يكون وقوعها متقابل التراخي وقوع كل منها من وقوع الآخر تراخيا يحصل منه مقدار في العقل فذلك التراخي هو الزمان وهذا بالحقيقة برهان آخر على كون الزمان مقدار الحركة اوضح وابين مما ذكر ارسطو وهو بديع فان قيل هذا الذي ذكرتم في غاية الوضوح لكن في العقل يختلج شبهة ترد على كون الزمان مقدار الحركة الاولى نعلم بالضرورة ان كل جزء من اجزاء الحركة يتوقف على حالة والذي بعده في حالة اخرى فتكون تلك الحالات سابقة على اجزاء الحركة ولا معنى للزمان الا تلك الحالات المتعاقبة فيلزم كون الزمان سابقا على الحركة وح يمتنع ان يكون مقدارا لها الثاني اذا ابتدأت الحركة السريعة والبطيئة معا وتركتا معا فهما متساويان في الزمان لتطابق ابتدائهما وانتهائهما لانهما ابتدأتا معا وتركتا معا ويختلفان في المقدار لان امتداد البطيئة بعض امتداد السريعة ضرورة لكون مسافة البطيئة بعض مسافة السريعة الثالث لو كان الزمان مقدار الحركة لزم من انتفاء الحركة انتفاء الزمان وذلك ضروري البطلان لان الحالات المتعاقبة ضرورية الثبوت سواء وجد شيء من المتغيرات او لا قلت الجواب عن الاول ان تقال لا نسلم ان هناك غير اجزاء الحركة حالات اخرى بل هي من الوهميات اذ لو كان لها تحقق في الخارج لزم ان يكون لها حالات اخرى يتوقف كل منها بعين ما ذكرتم في اجزاء الحركة لان كلا من الحالات يقع بعد اخرى بعدية لا تجامع مع القبل فتتوهم ان تلك الحالة واقعة في حالة اخرى ولما كان هذا باطلا فكذا ثمه وعن الثاني ان للحركة مقدارين مقدار بحسب المسافة لا نطباقها عليها وهو يكون بقدر المسافة وذلك المقدار للحركة بالعرض لانه بسبب المسافة ومقدار بحسب التراخي وذلك لذات الحركة لان الحركة من حيث هي تقتضي ذلك لما بينا ان اجزاءها لا تقع متقابل في التراخي وذلك هو الزمان وهو في السريعة والبطيئة واحد وعن الثالث التزام انتفاء الزمان بعد تسليم انه على تقدير انتفاء الحركة لا يبقى الزمان قولكم الزمان ضروري سواء وجدت الحركة ام لا قلنا لا نسلم انه ضروري بل هو من الوهميات هذا ما يحقق من كلام المحققين في الزمان مع زيادة تحقيقات وتنبيهات والآن تدرج لنا ما يرشد الى الحق ويوصل الى التحقيق وهو انا نعلم ضرورة واتفق الحكماء على ان القبلية التي تكون القبل ولا يكون البعد اعني زمانية انما يتحقق ان لو كان القبل في حالة او هو حالة لا يكون البعد هناك فالقبلية تتوقف

تها
على تلك الحالة وقبلية كل حالة على اخرى يكفي فيها نفس الحالة التي في ضمن كل حالة فالحالات قبليتها بذاتها وقبلية غيرها بقبليتها وكذا البعدية فقبلية اجزاء الحركة وبعديتها بواسطة قبلية اجزاء الزمان وبعديتها فيكون قبليتها وبعديتها سابقة على قبلية اجزاء الحركة وبعديتها فيلزم تقدم اجزاء الزمان على اجزاء الحركة وتقدم الزمان على الحركة وح يمتنع ان يكون الزمان مقدارا للحركة والا لكان متأخرا عنها وهذا الكلام فيه هداية للمحصلين الى ما هو الحق فلينظروا فيه قال البحث الثالث في قدمه اقول احتج المشاؤون وهم لما يمشون خلف افلاطون وارسطو كانوا ماشين لعلهم يقرءون منه العلم ماشين فرضهم عند الجلوس لازدحام الاكابر وقيل على قدم الزمان بوجوه الاول لو كان الزمان حادثا لكان عدمه قبل وجوده ومعنى القبلية ليست نفس العدم اذ العدم الذي هو قبل مثل العدم الذي هو بعد والعدم الذي هو بعد ليس قبل وليست سلبا محضا لانها نقيض اللاقبلية واللاقبلية عدمية لكونها محمولة على المعدومات فلا تكون القبلية سلبا محضا ولستحضر انا نعلم انا لا نقوم بنا ولا بما لا يكون قبل ولها موضوع ولا بد ان يكون ذلك الموضوع متقدما اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده فيلزم قبلية اخرى وموضوع آخر بان كان قديما فذاك وان لم يكن فيلزم قبلية اخرى وموضوع آخر وهلم جرا ولزم قبل كل حادث حادث وتلك الحوادث يمتنع ان يكون آنية اي يكون في آنات متتالية الزمان والا يلزم تتالي الآنات وهو محال لاستلزامه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وح تلك الحوادث زمانية ولزم احد الامرين وهو ما يكون محل القبلية قديما او كون القبليات الغير المتناهية في الزمان وعلى كل تقدير يلزم قدم الزمان اما الثاني فظ واما الاول فلان محل القبلية هو الزمان اذ القبلية زمانية ورده بانا لا نسلم ان العدمي جاز ان يكون عدميا وايضا لا نسلم صدق اللاقبلية على المعدومات لما بان المعقول تنفيذ وجود الموضوع ولئن سلمنا لكن القبلية صفة العدم فكيف يكون قيامها بغيره ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون محل القبلية الآن الذي هو بداية الزمان ونهاية الحالة المستمرة وتلك الحالة يكون قديمة فلا يلزم قدم الزمان ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم امتناع تتالي الآنات الثاني لو كان الزمان حادثا لكان للمبدع سابقا عليه لامتناع كونه معدا لانه موجد الحادث حادث وذلك السبق يجب ان يكون بالزمان اذ لو لم يكن بالزمان لزم كون وجوده تعالى مع وجود الحادث بالزمان ولزم حدوثه وذلك السبق الزماني حاصل دائما فالزمان متحقق دائما والجواب لا نسلم ان السبق لو لم يكن بالزمان لكان وجود الباري تعالى والزمان معا بل يكون مع الحالة المستمرة بلا انتهاء والزمان بعد الحالة المستمرة الثالث لو كان الزمان حادثا فقبل وجود الزمان يمكن ان يتحرك الفلك عشر دورات وزيد

من ذلك واقل فقبل وجود الزمان امتداد يتوهم فيه هذه الحركات قابل للزيادة والنقصان وهو الزمان
فلزم وجود الزمان قبل وجوده وهو محال فعلم ان حدوث الزمان محال لزوم قدمه والجواب ان مذهبكم
ان الزمان مقدار الحركة فالحركة ملزوم مساو للزمان فمتى فرض الحركة لزم الزمان ومتى لم تفرض فلا فلا يلزم
وجود الزمان قبل وجوده ولا نم انه على تقدير عدم الزمان لكل الحركة واحتج المليون على حدوث الزمان
بان الزمان حكمن لتركبه من الحوادث او يقول لاحتياجه الى الآنات الحادثة فيكون مستندا الى القديم والقديم فاعل
بالاختيار كما تبين وفعل الفاعل المختار حادث فيكون الزمان حادثا وسنذكر خاتمة هنا ان الآن لقد نبهنا
فرع للزمان وهو انه اذا وصل الزمان وفرض فيه فصل يلزم فيه نهاية فتلك النهاية هو الآن والقائل باصل
للزمان لان الزمان منطبق على الحركة والموجود من الحركة التوسط بين المبدأ والمنتهى الذي يفعل بسببه له
امتداد الحركة فكذا المنطبق على التوسط آن موجود يفعل سيلانه امتداد الزمان هذا هو الذي استقر عليه
رأي جمهور الحكماء واتفقوا على ان بين كل اثنين من الآنات الموجودة في الخارج زمان وبنوا عليه كلامهم كما مر
وذلك فانه يجب لانا نعلم بالضرورة ان الموجود من الزمان ليس الا الآن ولهذا على التبدل دائما ومتى لم يكن في الخارج
الا الآنات جاز ان يكون الزمان المتخلل بينها وايضا لو كان كذلك فاما ان ينتهي الزمان المتخلل بالقسمة الى
الآن او لا فان انتهى لزم تتالي الآنات وان لم ينته بل يكون منقسما الى ازمنة غير متناهية بالفعل لا انتهاء كل منها
بالوقوع قبل الآخر او بعده لامتناع اجتماع زمانين معا فيلزم انحصار ما لا يتناهى بالفعل بين الحاصرين وذلك بين
الاستحالة وهذا البحث هو ما ذكرنا في البحث السابق من تأخر الحركة عن الزمان تنبيه بعرف فيه حقيقة الزمان
فليعرف ~~حالــ~~ الفصل الخامس الى آخره ~~اقولـــ~~ هذا الفصل يشتمل على بحث لفظ القوة والمطلق لفظ القوة وضع
اولا لما به يمكن الحيوان من افعال شاقة وهو المتعارف المشهور ثم نقل الى سببه وهو القدرة فهو القدرة حيث لا
يتمكن الحي من الفعل والترك والى لازمه اي لازم ما به يمكن الحيوان من افعال شاقة وهو ان لا ينفعل بسرعة
التمكن من الافعال الشاقة يستلزم عدم الانفعال بسهولة فان ~~قلتـــ~~ القدرة قد توجد بدون التمكن
الافعال الشاقة فكيف يكون سببا له ~~قلتـــ~~ هي ليست سببا تاما بل هو اشياء اخرى من شدة وشدة
الجوارح ثم نقل لفظ القوة الى وصف المؤثرية الذي هو كالجنس للقدرة اذ وصف المؤثرية يكون في القدرة وفي
الايجاب فهو كالجنس لهما وانما قال كالجنس ولم يقل جنس لاحتمال كونه عرضيا ووصف المؤثرية عرفوه بانه مبدأ التغير
من شيء في غيره من حيث هو غيره كالحرارة في الماء فانها مبدأ التغير من النار في غيرها وهو الماء من حيث هو غيره لبيان

ما يكون مبدأ التغير من شيء في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه فانه باعتبار انه مريض غيره باعتبار انه طبيب ثم نقل
الى لازم القدرة بالنسبة الى احد الطرفين وهو امكان حصول الشيء بدون الحصول وهو مقابل للحصول بالفعل وهو
المتعارف عند المنطقيين والحكماء والمهندسين يسمى الخط الذي يساوي مربعه مربعي الخطين الآخرين قوتهما
فيقال هذا الخط في قوة ذينك الخطين كما يكون خط طوله عشرة اذرع والآخران طول احدهما ستة والآخر ثمانية
فان مربع الاول وهو مائة يساوي مربع ستة وهو ستة وثلثون وثمانية وهو اربعة وستون واذا عرفت هذا في
القوة عرفت الاقوى اسلك المعاني لان القوي ما له القوة ومقابل القوي بالمعنى الاول الضعيف وهو الذي
لا يتمكن من الافعال الشاقة ومقابل القوي بالثانية العاجز لان العجز في مقابلة القدرة ومقابل القوي بالثالثة
وهو عدم الانفعال سهل الانفعال ومقابل القوي بالرابعة غير المؤثر وبالخامسة الضروري لان مقابل الامكان
الضرورة ومقابل القوي باصطلاح المهندسين انه لا يكون الخط بحيث يساوي مربعه مربعين ثم القوة التي هي
الصفة المؤثرة اما ان تكون مصدرا للفعل ولضده او لا فعلى التقديرين اما مع القصد او مع القصد
فهي اربعة اقسام والاول وهو ان تكون مصدرا للفعل لضده بدون القصد هو الطبيعة كما في حركة الحجر الى
الاسفل والثاني وهو ان تكون مصدرا الافعال مختلفة من غير قصد هو النفس النباتية التي تكون في النباتات
والحيوانات والثالث وهو ان تكون مصدرا للفعل ولضده مع القصد هو النفس الفلكية التي بها يتحرك الفلك حركة
واحدة غير مختلفة وهي عندهم مع القصد والرابع وهو الذي يصدر عنه افعال مختلفة مع القصد هي النفس
الحيوانية المسماة بالقدرة والمشهور في هذا التقسيم في كتب الحكماء ان القوة اما لا مع الشعور او مع الشعور وما
ذكرناه اولى لان فعل الطبيعة الجسمية في الحيوان مثلا اذا سقط من موضع مع الشعور فيصدق انها قوة يصدر
منها فعل واحد مع الشعور فليست تلك قسيما للكيفية فان ~~قلتـــ~~ نعني بها ان افعالها تكون دائما مع الشعور
والطبيعة ليست كذلك فلا يرد علينا ~~قلتـــ~~ اعترفت بفساد تعريفك لانك تركت هذا القيد ~~قلتـــ~~
لو سقط ايضا مع القصد يصدق عليها تعريف النفس الفلكية التي ذكرتم اذ يصدر عنها فعل واحد مع القصد
~~قلتـــ~~ القوة التي يصدر عنها ذلك الفعل مع القصد يصدر عنها افعال مختلفة لا فعل واحد فلا يرد نقضا
ثم الاشعري ذهب الى ان القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده وانها ليست قوية على الضدين يعني الفعل والترك
وما بعده ذلك قوم وذهب آخرون الى انها مع الفعل وقبله وبعده وانها صالحة للضدين والحق ان هذا النزاع
لفظي لانه ان اريد بالقدرة القوة التي في الجوارح التي بها يتمكن الحيوان من الحركة والسكون فلا شك انها قبل الفعل

الخط

المهندسين

لحركة الحجر

ومعه وبعده وصالحة للضدين وان اريد بها ما يكون مستجمعا للشرائط التأثير بحيث لا ينفك عنه التأثير كما نقل
عن الاشعري انه عرف القدرة بانها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه فهي تكون مقارنة على
وقت الفعل ولا تكون صالحة للضدين لان سبب احد الضدين لا يكون بعينه سبب الآخر لكن المستجمع مشتمل على قوة
التمكن والعلم والارادة والقصد واطلاق القدرة على هذا المجموع خلاف العقل والعرف وان اريد بها قوة
التمكن لكن تخصيصها لا امتناع عدم بقاء العرض فذلك مع فساده كما يجي لا يوجب امتناع تقدم العرض بل ان المتقدم
مكون نفس القدرة قبل الفعل ومعه وبعده فلا يتوجه نفيه مطلقا واما الخلق فعرف بانه ملكة يصدر عنها
افعال بسهولة بلا تقدم روية قوله بسهولة تخرج القدرة لان نسبتها الى الضدين واحدة والخلق نسبته الى الاثر
اولى ولذلك يصدر عنه بسهولة مرة بلا تقدم روية تخرج عنه الفعل التكلفي فانه يفعل مع تقدم روية كالبخيل
اذا رام الكرم تكلفا ثم الفضائل الخلقية ثلاثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموع هذه الثلاثة العدالة والشجاعة
ملكة تصدر بها الافعال في الامور الهائلة بالرأي والثبات والعفة ملكة ينصرف بها الانسان عن الشهوات
بالرأي ويتمكن من تركها والحكمة هنا ملكة يصدر بها الافعال النافعة بالرأي والانصاف وكل من الاخلاق
الثلاثة محتوش بطرفين رديين بالافراط والتفريط فالشجاعة اذا بلغت في الزيادة غايتها تسمى تهورا وتصدر
عنه الافعال في الاشتغال على الاضطراب بدون الرأي واذا بلغت في النقصان غايتها يسمى جبنا وهو تحمل على
السكون والاحتراز والعفة اذا بلغت الغاية في الزيادة يسمى خمودا وهو تحمل على السكون في طلب اللذات
وعلى كراهتها واذا بلغت الغاية في النقصان تسمى فجورا وهو تحمل على الاضطراب في طلب الشهوات والانجذاب
اليها والحكمة اذا بلغت الغاية في الزيادة تسمى جربزة وهي التي تصدر بها الافعال بالمكر والحيلة من غير انفعال
واذا بلغت الغاية في النقصان تسمى غباوة وهي التي تصدر بها الافعال بدون الرأي على الوجه الصواب
وهي العلم بالامور التي وجودها من افعالنا تغيير للحكمة العلمية والحكمة العلمية هي العلم بالامور التي وجودها
ليس من افعالنا وتحت كل خلق من الاخلاق الاربعة كثيرة ثم تركب بعضها مع البعض وتحصل اخلاق كثيرة
والكتب المصنفة في الاخلاق مشتملة عليها ثم الاخلاق يمكن تبديلها بممارسة اضدادها ومصاحبة اهلها
قال الصحيفة الرابعة فيما بقي من الاحوال الى آخر الفصل الاول **اقول** هذه الصحيفة فيما بقي من الاحوال الكلية
كالكيف مثلا فان الادراكات داخلة فيه وكذا المدركات كالسواد والرائحة وغير ذلك وفيها فصول الفصل
الاول في الكيف وقد مر في صدر الكتاب انه عرض لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاته والمشهور عند الحكماء انه انواعه

وانما قال الامور النسبية ولم يقل الاعراض النسبية لان الامور النسبية اعم من الاعراض النسبية لان هذا الموقف اعم لشموله بعض الجواهر ايضا كالابعاد ولو لم يأخذ الاعم لخرج بعضها الا فراد وهو منه

اربع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس كالبياض والحلاوة فان كانت راسخة سميت انفعاليات
كبياض العاج وحلاوة العسل وان لم تكن راسخة سميت انفعالات كحمرة الخجل وصفرة الوجل وانما سميت انفعاليات
وانفعالات لانفعال الحواس عنها لكن الراسخة سميت بالنسبة الى الانفعال لرسوخها والزائلة بنفس الانفعال
لسرعة زوالها الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس فان كانت راسخة سميت ملكة كالاحداث والتعلم
في الابتداء والانجاب كغضب الحليم والتعلم في ابتداء التعلم الثالث الاستعداد نحو الانفعال وهو اللاقوة طبيعية
كالمراضية واللين او نحو اللاانفعال وهو القوة كالصلابة والمصحاحية الرابع ما يختص بالكميات اما بالكميات
المتصلة كالتثليث والاستقامة والانحناء او بالمنفصلة كالزوجية والفردية والمنطقية والاصمية وذكروا في
الانحصار في الاربعة ان الكيفية اما ان تكون مختصة بالكميات او لا فان كانت مختصة فالرابع وان لم تكن مختصة فاما
ان تعتبر كونها محسوسة او لا فان اعتبر فهي الاول وان لم يعتبر فاما ان تكون استعدادا نحو الكمال او تكون نفس
الكمال لما بدا انهم سموا كل صفة وجودية كمالا فان كانت استعدادا نحو الكمال فهو الثالث وان كانت كمالا فهو الثاني
هذا ما ذكروه في كتبهم وفيه نظر اذ كونه كمالا لا يفيد كونه من القسم الثاني لان القسم الثاني هو الكمال المختص بذوات
الانفس لا الكمال مطلقا قال الفصل الثاني في الامور النسبية الى آخره **اقول** الامور النسبية هي
مفهومات يكون تعقلها بالقياس الى الغير اي لا يمكن تعقلها الا باعتبار ما ليس في محلها كالابوة فانه لا يمكن
تعقلها الا باعتبار الابن وكذا البنوة لا يمكن تعقلها الا باعتبار الاب وكذا في الكل وهي على قسمين نسبت ونسوبا
والمشهور عند الحكماء ان النسب سبع وقد مر تعريفها في صدر الكتاب واضطرب اقوال اهل العالم في حقيقتها
فقال الفلاسفة انها وجودية حقيقية وذهب اكثر المتكلمين الى انها عدمية والحق ان بعضها وجودي وبعضها عدمي
لكن كلها اعتباري التركيب كما تبين بعد **احتجت** الفلاسفة على كونها وجودية حقيقية بان كون السماء فوق
امر حاصل في نفس الامر سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فلا يكون اعتباريا وليس عدميا لصدق نقيضه
وهو اللافوقية على المعدومات اذ يصدق على الشيء المعدوم انه لا فوق واذا كان نقيضه عدميا فهو وجودي
ولان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا وما لم يكن ثم كان لا يكون عدميا بل وجوديا وفيه نظر لان الامتناع
ليس معناه انه ممتنع في الخارج بالكلية كفرض الخمسة زوجا بل معناه ان فيه شيئا باعتبار العقل فاذا انه
يكون الاجزاء متحققة دون التركيب فيؤلف العقل بينها ويعرضها شيئا واحدا وهذا التأليف قد يلزم
بمجرد الملاحظة العقل اليها اذ التقاته وجمعه اياها عين التأليف فيوجب التأليف العقلي الخارج

فظن ان الجميع خارجي كالمعية مثلا فانها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة ولا شك ان التحقيق منهما ثابت
في محل آخر والف منهما العقل وجعلها شيئا واحدا فالمعية اعتبارية ضرورة مع انها ليست ممتنعة في الخارج
وكذا المتقدم زمانا مع المتاخر واذا عرفت هذا الاصل فتحقق الفوقية لا ينافي كونها اعتبارية وايضا لانم صدق اللافوقية
على المعدوم لانكم قررتم واجمعتم على ان المعدولة تقتضي وجود الموضوع مع ح يكون الصادق سلب الفوقية عن المعدوم
لا ايجاب اللافوقية عليه وح يلزم كون اللافوقية عدمية وليس سلمنا ذلك لكنا بينا فيما مضى ان نقيض العدمي
لا يجب ان يكون وجوديا فقولهم لا يكون الشيء فوقا ثم نصيبي فوقا فيكون وجوديا ليس بشيء لان الحيوان قد لا يكون اعمى
ثم يصير اعمى مع ان العمى عدمي ثم المتكلمون عارضوا بوجوه الاول لو كانت النسب وجودية لكانت محال
لكونها اعراضا وحلولها في المحل نسبة بينهما وبين محلها فكانت غيرها وهو ايضا عرض فيكون حالا في المحل ويكون حلوله
ايضا زائدا عليه ولزم التسلسل وجوابه ان حلول الحلول نفسه كما مر في وجود الوجود وغيره فلا يلزم التسلسل ايضا
هذا الدليل منقوض بالحصول في المكان والحلول في المحل فانتم سلمتم كونهما وجوديين مع ان دليلكم يدل على كونهما
غير وجوديين فانه يقال لو كان شيء منهما وجوديا لكان في محل وحلوله في محل ايضا في محل ولزم التسلسل بعين ما
ذكرتم الثاني كل حادث يحدث فان القديم بعده فلو كانت المعية وجودية لزم حدوث صفة في ذات الله تعالى
وهذا باطل عندنا وعندكم وفيه نظر اذ يجوز ان تكون وجودية اعتبارية فلا يلزم حدوث شيء في ذات الله تعالى
هذا اذا نفوا كونها وجودية مطلقا اما اذا نفوا ما ذهب اليه الفلاسفة من كونها وجودية لما وجدت ولا
تلزم حقيقية فهو صحيح الثالث لو كانت النسبة وجودية لما وجدت والا لزم تقدمها على نفسها وهو محال لانها
قلنا ان النسبة لو وجدت لزم تقدمها على نفسها لانها لو وجدت لكان حصول وجودها لماهيتها نسبة بين وجودها
وماهيتها وتلك النسبة سابقة على كونها موجودة بالفعل فيلزم تقدم الشيء على نفسه والجواب ان يقال ان اردتم
بالنسبة النسبة الكلية التي يشترك فيها النسب فلا نزاع في امتناعها في الخارج اذ الامر الكلي المشترك ممتنع ان
توجد في الخارج لان كل ما وجد في الخارج فهو معين متشخص الشيء المعين ممتنع كثرته في موضعين او اكثر وان
اردتم افراد النسبة فجاز تقدم بعضها على بعض فجاز تقدم حصول وجود كل نسبة لماهيتها على تحققها فلا يلزم
تقدم الشيء على نفسه هذا غاية تقرير كلامهم وتحقيق الكلام في النسب من جملة المهمات اذ يبتني عليه كثير من المطالب
الشريفة بل معظم مسائل الحكمة فنقول الحق ان الامور النسبية بعضها عدمية وبعضها وجودية لكن
كلها اعتبارية كالتركيب اما الاول فكالمنافي فانه الذي لا يجتمع مع الآخر والمنافاة فانها عدم الاجتماع بين

الشيئين وكالامكان فانه عدم اقتضاء شيء من الطرفين واما الثاني فكالمع فانه عبارة عن شيء موجود
عند كون الآخر ايضا كذلك وكالمعية فانها عبارة عن تحقق الشيئين في حالة واحدة واما الثالث وهو ان كلها
اعتبارية كالتركيب فلانك قد عرفت ان الامر النسبي لا يكون تعقل مفهومه باعتبار ما ليس في محله نحو لو لم يعقل
ذلك الغير الذي ليس في محله لما امكن تعقل مفهومه فيتوقف تعقل مفهومه على تعقل ذلك الغير فيلزم ان يكون
لذلك الغير او لشيء من صفاته مدخل في نفس مفهومه لان علاقة ذاتي الشيء ان لا يمكن تعقل مفهوم ذلك الشيء بدونه
كالسقف فانه لا يمكن تعقل مفهوم البيت بدون تعقله واذا كان ذلك الغير او شيء من صفاته جزء المفهوم الامر
النسبي يلزم ان لا يكون التيامه امرا حقيقيا بل لو كان فانما يكون باعتبار العقل وما يليه لان من المعلوم
ضرورة ان المجتمع لا يلتئم التئاما حقيقيا وجزء في محل آخر كما ان مفهوم الاب مثلا انسان او حيوان حصل
من نطفته آخر من نوعه فمجرد كونه انسانا ليس معنى الاب بل كونه انسانا مع حصول آخر من نطفته حصول
آخر من نطفته صفة للآخر وقائم به والعقل من مجموعهما معنى الاب فصفة الابوة للاب ليست كصفة البياض
والكتابة للابيض والكاتب من انهما لا ينتقلان انتقالا اذا نسبا الى شيء في غير محلهما بل كل ما ينبغي لهما حاصل
في محلهما معهما وكالقرب فان مفهومه شيء يكون البعد بينه وبين الغير يسيرا فكون البعد بينهما يسيرا صفة
للبعد لا للقريب وقد الف العقل من الشيء وهذه الصفة صفة القرب وكذا المع فانه شيء متحقق عند كون الآخر
كذلك وكون الآخر متحققا صفته والعقل الف منهما المع وكالمعية فان مفهومها تحقق الشيئين في حالة واحدة
وتحقق كل منهما قائم به وقد جمعهما العقل لا بينا وكالفوق فان مفهومه شيء يكون في جانب المحيط عما يحاذيه
في جانب المركز وكونه في جانب المحيط صفته ومحاذاة المحاذي صفة المحاذي والف العقل من المجموع معنى
الفوق وعلم منه معنى التحت وعلى هذا كل امر نسبي فرض واذا علم ان تركيب الكل اعتباري فان اعتبر
ذلك التركيب في حقائقها للتالف والتوحد فهي اعتبارية وان اكتفى فيها على التقيد الحاصل بدون اعتبار
التركيب والتوحد فهي ايضا معان في انفسها متحققة لا سيما فيما يكون اجزاؤه وجودية مجتمعة متصلة كالوجوب
بالذات وحلول العرض في الموضوع وحصول الجسم في المكان هذا غاية هذا البحث وليس مثل هذا الفصل
في كتب الاولين والآخرين قال الفصل الثالث في امتناع انتقال العرض الى محل آخر اقول اتفق العقلاء
على امتناع الانتقال على الاعراض الا طائفة من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقالها من محالها الى غيرها
وتمسكوا فيه بالرائحة والضوء والصوت وضعفه واضح لان الرائحة انما تنتقل مع اجزاء لطيفة لذي الرائحة

كما في التغيرات والضوء لا ينتقل بل يتكيف مقابل المضيء بالضوء فيتوهم الانتقال والعبوقة تتكيف به المجاور
لا المجاور واحتج الحكماء على امتناع الانتقال بوجوه الاول العرض هو الموجود الذي لا يتحقق وجوده التشخصي
الا بالمحل فنقول انا نعلم ان العرض هو الذي اذا وجد في الخارج كان في موضوع وذلك المحل اما ان يكون
مبهما او معينا لا جائز ان يكون مبهما اذ المبهم لا يوجد في الخارج لان كل ما وجد في الخارج فهو معين ضرورة
امتناع كونه في موضعين واذا لم يوجد في الخارج فلا يكون محتاجا اليه للموجود في الخارج لان ما يحتاج اليه
الموجود يجب ان يكون موجودا في الخارج فتعين ان يكون ذلك المحل شيئا بعينه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده
التشخصي الا بمحل بعينه فيحتاج في وجوده اليه فاذا انتقل عنه بطل وجوده التشخصي لا المحل بعينه فيحتاج في وجوده
اليه فاذا انتقل عنه بطل وجوده التشخصي وانعدم فلا يمكن انتقاله وهو موجود والقائل ان يقول سلمنا
انه لا يحتاج الى محل مبهم لكن لم لا يجوز ان يحتاج الى محل لا الى محل بعينه والمحل المعين يصدق على كل محل من وجه
في الخارج فحال انتقاله من معين الى معين فان قلت المحل المعين مطلقا ايضا مبهم فكيف يجوز ان يكون
محتاجا اليه للموجود قلت هو من قبيل الاطلاق يكون مبهما اما اذا اخذ من حيث هو كلا ويكون موجودا
في ضمن المعينات باعيانها وايضا هذا منقوض بحركة الجسم عن المكان فانه ايضا محتاج الى مكان ما ولا يحتاج
الى مبهم كما ذكرتم فيحتاج الى معين بعينه فيمتنع انتقاله عنه الثاني تعين العرض عن موضوعه المعين كما هو
في باب التعين فيمتنع انتقاله عنه لان انتفاء التعين يوجب انتفاء الوجود لان التعين لازم للوجود الخارجي
وجوابه انا لا نسلم ان تعين الاعراض ليس بمحالها ولئن سلم لكن لم لا يجوز ان يكون تعينها بمحل معين من حيث
من حيث الثالث لو انتقل العرض من محل الى آخر فحالة الانتقال اما ان يكون في المنتقل عنه او في المنتقل
اليه او لا في هذا ولا في ذاك والاول محال وهو ان يكون في المنتقل عنه باطلا والا لما كان في حالة الانتقال بل قبلها
وكذا الثاني وهو ان يكون في المنتقل اليه والا لكان بعد الانتقال وكذا الثالث وهو ان لا يكون في المنتقل عنه
ولا في المنتقل اليه لانه حينئذ لم يقم بشيء غيرهما لزم قيام العرض بنفسه وهو محال وان قام بغيرهما عاد الكلام في حالة
انتقاله من الاول اليه ويلزم ما ذكرنا وفيه نظر لان الانتقال المنتقل عنه انما يتحقق مع الحصول في المنتقل اليه ضرورة
لان الانتقال انما يكون من محل الى آخر فحالة الانتقال عين حالة الحصول في المنتقل اليه فلم قلتم انه محال وايضا ينتقض
ما ذكرتم بانتقال الجسم من المكان بان يقال حالة الانتقال اما ان يكون كذا وكذا الى آخره وايضا منقوض بالحدوث
بان يقال الشيء اذا احدث فحالة الحدوث اما ان يكون موجودا او معدوما او لا هذا ولا ذاك الى آخر ما ذكرتم هنا

هذا م

غاية اقوال المتقدمين والمتأخرين ويمكننا ان نستدل على هذا المطلوب بوجهين بديعين وهو ان نقول
العرض اذا كان موجودا في الخارج يكون في الموضوع بالضرورة فيمتنع انتقاله عنه والا لما كان في الموضوع
اذ الموضوع لا يمتنع قيام الحال بدونه وهذا في غاية الخفة واللطافة قال الفصل الرابع في قيام
العرض بالعرض الى آخره اقول اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض وجوزه الفلاسفة وبعض
من قدماء المعتزلة والحق هذا احتج المتكلمون عليه بانه لا يخلو من ان يتصف بعض الاعراض بالبعض او لا
يتصف فان لم يتصف فلا يكون شيء منها قائما بالآخر والا لكان متصفا وان اتصف فلا بد من الانتهاء بالآخرة
الى الجوهر وح يكون جميعها في حيز الجوهر تبعا للجوهر ويكون الكل قائما بالجوهر اذ معنى قيام العرض بالجوهر
كون العرض في حيز الجوهر تبعا لكون الجوهر فيه وح لا يكون شيء منها قائما بالآخر هذا ما ذكروه وفيه بحث
لان قيام العرض بالجوهر بهذا التفسير لا ينافي قيامه بعرض آخر بمعنى كونه صفة له والكلام هنا في الكلام
في انه هل يجوز ان يكون بعض الاعراض صفة للبعض او لا وح يضعف هذه الحجة حيث تمسكوا بها كما يجيء في عدم
بقاء العرض والدليل على جواز قيام العرض بالعرض ان السرعة والبطء صفتان قائمتان بالحركة دون الجسم
اذ لا يتصف الجسم بانه سريع او بطيء بل انما يتصف بهما الحركة وكذا حصول الاعراض في محالها ووجودها عندنا
قائمان بها فلو لم يجز قيام العرض بالعرض لما وجد للاعراض اصلا ولا الجواهر ايضا لحصولها ووجودها فيهما ان
قلت لا نسلم ان وجود الاعراض والجواهر عندنا ذواتها حتى يلزم قيام العرض بالعرض قلت مذهب
ان الوجود بمعنى عين الذات لا يكون صفة واما بمعنى الكون فيمتنع ان يكون عين الذات فيكون قائما بالذات
وهو المطلوب وكذا يقال ان هذا الفعل حسن وذاك قبيح وذاك مقدور وذلك ماض وهذا حاضر
ومعنى الرائحة طيبة وتلك منتنة واشباه هذه كثيرة وبالجملة كل عرض يكون صفة لعرض آخر ولا يتصف به
الجسم وايضا جاء في كلام الله تعالى وصف العرض بالعرض كقوله تعالى قولا لينا ذكره الكشي اعلاما صالحا حنيعا طيبة
وامثال ذلك في كلام النبي عم مثل قوله خير الكلام ما قل ودل وامثاله والانكار غير جائز قال
الفصل الخامس في بقاء العرض الى آخره اقول اتفق اهل السنة على امتناع بقاء العرض بالعرض خلافا
لمشايخ المعتزلة واحتج اهل السنة عليه بوجهين الاول البقاء عرض فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض
وانه محال كما بينا وجوابه انه غير مسلم كما مر وايضا لا نسلم انه يلزم قيام العرض بالعرض وانما يلزم ان لو لم يكن
الكل في حيز الجوهر تبعا لحصوله فيه كما ذكرتم بعينه وهذا اعتراض لطيف الثاني لو صح بقاء العرض لامتنع

وكذا وجود الاعراض و
وحدتها فان قلت
لا نسلم ان وجود الاعراض
غير ذواتها حتى يكون
ذواتها موصوفة به
قلت مذهب ان الصح
والعرض حادث في المحل صح

فالاول

فناؤ لكن فناؤه جايز بالاتفاق والضرورة اما الملازمة فلانه لو صح بقاؤه فبقاؤه بعد البقاء الا يكون
والهبا والا انقلب الشي من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي لان فناءه لو كان والهبا لكان وجوده ممتنعا
والانقلاب محال كما عرف بل يكون فناؤه بعد البقا جايزا ولا بد ان يكون لسبب وذلك محال لان سببه
اما وجودي او عدمي ولا سبيل الى شي منهما اما اذا كان وجوديا فلانه اما موجب او مختار اما الموجب فكما يقال
انه يفنى بطريان الضد وهو محال لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول عنه فلو علل عدم
الضد بطريانه لزم الدور واما المختار فكما يقال الله تع يعدمه وهو محال لان المعدم عند الاعدام اما
ان يصدر عنه شي او لم يصدر اصلا فان صدر فلا شي في تحصيل امر وجودي لان ما صدر عنه ما كان ثم ما لم
يكن ثم حصل يكون وجوديا فيكون هذا ايجادا لا اعداما وان لم يصدر عنه شي اصلا فلا يكون موثرا واما الثاني
ظ واما العدمي فكما يقال يفنى العرض لانتفا شرط لكن انتفا الشرط باطل لان انتفاءه لا يكون والهبا والا
يلزم الانقلاب كما مر بل يكون جايزا فلا بد له من سبب وهو اما وجودي او عدمي الى آخر ولزم التسلسل
فثبت انه لو صح بقاء العرض لامتنع فناؤه لكن قد يفنى فيمتنع بقاؤه هذا هو المشهور عندهم وفيه بحث
اذ يقال لا نم ان يكون الانقلاب من الامكان ممكنا اولا فان لم يكن يبطل اصل دعويكم ان العرض يمتنع
بقاؤه لانه يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع لان امتناع البقا بعد ان يصح في الزمان
الثاني والثالث وغير ذلك ممتنعا وان كان ممكنا بطل دليلكم لانه جاز ان يصير فناؤه والهبا فلا يكون
ممكنا فلا يحتاج الى السبب وايضا الفنا عدمي وانتم ذهبتم الى ان العدمي لا يحتاج الى العلة ولم قلتم بان
تاثير الموجب بطريق طريان الضد لم لا يجوز ان يكون بطريق الاعدام من غير ورود الضد ولين سلمنا لكن
لم لا يجوز ان يكون السبب طريان الضد على مجاور محل العرض كما في ورود بعض الاضداد فان الحرارة
ترد على الهوا المجاور لمحل البرودة وتزيل البرودة والسواد يرد على مجاور محل البياض ويزيل البياض وذلك
غير مشروط بعدم الضد ولين سلمنا لكن لا نم انه لو صدر عن الفاعل شي كان تاثيره في تحصيل امر وجودي لم لا يجوز
ان يكون ذلك الشي هو الاعدام فان ابطال الوجود امر معقول يصدر عن كل واحد منا وايضا هذا الدليل كما
يدل على امتناع بقا العرض يدل على امتناع بقا الجوهر وذلك باطل بالاتفاق والضرورة فكما انا لو قلنا
لو صح بقا الجوهر لامتنع فناؤه لان فناءه بعد البقا لا يكون والهبا والا لزم الانقلاب فيكون ممكنا فلا بد له من
سبب وسببه اما وجودي او عدمي الى آخر ما ذكرتم ويلزم منه ايضا ان لا يكون العرض غير باق كما قال العرض

العرض باق اذ لو كان غير باق فغناؤه بعد وجوده لا يجوز ان يكون والهبا والا لزم الانقلاب
فيكون ممكنا فله سبب الى آخر ما ذكرتم فان قلت هذا كيف يرد عليهم لانهم ذهبوا الى امتناع
البقاء وذلك يستلزم امتناع العرض في الزمان الثاني وما بعده وامتناع العرض يستلزم وجوب عدمه
فقد سلموا صيرورة فنائه والهبا قلت ح ظهر فساد مذهبهم لكونه مستلزما للانقلاب الممتنع
ويلزم ان لا يبقى العقود مثل البيع والنكاح والعتاق وغير ذلك لكونها اعراضا وذلك واضح
البطلان فان قالوا انها بمنزلة الاعيان في الشرع فان البقا عليها وهذا دعوى بلا دليل على انها ان كانت
اعراضا يمتنع بقاؤها والا انتقض دليلهم وان لم تكن اعراضا جاز فناؤها بعد بقائها وذلك محال وانما
لم تقولوا بتجدد الامثال فيها لانها يجب ان تكون بانشا العبد فالحق انها معان حكمية اعتبارية
لا حقيقية فلا يرد بقاؤها نقضا واحتجوا على جواز بقائها بانها كانت ممكنة في الزمان الاول والا
لما وجدت فيكون كذلك في الزمان الثاني والثالث والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع فهو
محال واعترضوا على هذا بالحركة والزمان والصوت فانها ممكنة في الزمان الاول وممتنعة في الزمان
الثاني والثالث وغيرهما والجواب ان الموجود من الحركة ليس الا توسط الجسم بين المبدا والمنتهى وذلك
جاز بقاؤه بان ينقطع الحركة ويبقى توسط معين ثلثة وكذا الموجود من الزمان ليس الا آن واحد وجاز
استمراره بان يصير حالة يستمر وكذا الصوت لا يمتنع امتداده والحق ما ذكر في الكتاب انهم ان عنوا
بامتناع بقا العرض امتناع بقائه بعينه فذلك حق قد بيناه في حقيقة العلة والمعلول لكن ذلك لا
يختص بالاعراض بل الجواهر ايضا كذلك وان عنوا به انه لا يمكن وجوده في الزمان الثاني فلا يعقل هو ولا
نقل قال الفصل السادس الى آخره اقول اتفق العقلاء على ان العرض الواحد لا يمكن
ان يحل في محلين بان يكون حالا في هذا وذلك ايضا خلافا لابي هاشم من المعتزلة فانه زعم ان التاليف عرض
واحد حال في محلين وهما المتالفان ووافقنا على انه يستحيل قيامه باكثر من محلين وزعم جمع من قدماء الفلا
ان الاضافة عرض قايم بالمحلين كالجوار فانه عرض قايم بالجيران والقرب عرض قايم بالقريبين وكالاخوة القايمة
بالاخوين لنا ان العقل حاكم بديهة ان الموصوف الواحد المعين حال ذاته يمتنع ان تكون في موضعين سواء
كان جوهرا او عرضا فان قلت النقطة التي هي الفصل المشترك بين خطين قايمة بهما ضرورة فكذلك جميع
الاشياء لا بد لها من علة قلت لكل من الخطين طرف هو نقطة فاذا ماس الطرفان تلاقت النقطتان فيتوهم

انها واقعة وليست كذلك واحتج ابو هاشم بان صعوبة تفكك اجزاء الجسم لابد لها من علة وهي التاليف فيجب ان تقوم التاليف بجزئين اذ لو قام باجزاء ثلاثة دونه الآخر لسهل تفكك الآخر عنه ويكفي في تالف اجزاء الجسم تالف جزئين جزئين بلا احتياج الى قيامه باكثر من جزئين والجواب ان صعوبة التفكك لا احتياج الى قيام الثالث بكل واحد منهما على حدة بل يكفي قيامه بمجموعهما وجواز هذا الجانب لذلك غير جواز ذلك … كل قائم به وعلى هذا … وغير ذلك **قال** القسم الثاني في الجواهر الى آخر الفصل الاول

اقول لما فرغ عن ابحاث الاعراض شرع في ابحاث الجواهر وفي هذا القسم صحيفتان لان الجوهر اما جرماني اي مادي او روحاني اي مجرد عن المادة وهذه القسمة على راي الحكماء واما على راي المليين فالجوهر هو الجسم والجزء الذي لا يتجزى وكل منهما اما جرماني اي كثيف جامد كالارض واجزائها او روحاني اي لطيف نوراني كالملائكة والجن ثم قال تفريعا على قول الحكماء الصحيفة الاولى في الجواهر الجرمانية وهي الجسم واجزاؤه وفيها فصول الفصل الاول في تعريف الجسم وفي اختلاف المذاهب في تحقيقه … عرف المتقدمين بانه جوهر ذو ابعاد ثلثة اي الطول والعرض والعمق وقال اهل السنة الجسم هو متحيز قابل للقسمة فعلى هذا يكون المركب من جزئين فردين جسما عندهم وقالت المعتزلة انه متحيز وله ابعاد ثلثة وزعموا انه لا يحصل الا من ثمانية اجزاء اربعة فوق اربعة ليحصل الطول والعرض والعمق وقال الكعبي من المعتزلة انه قد يحصل من اربعة بان يكون ثلثة كمثلث ورابعها فوق نقطة الوسط ليحصل مخروط ذو اربعة سطوح مثلثات يعني يحصل به جسم يحيط به اربعة سطوح كل منها مثلث ثم اختلف اهل العالم في تحقيق … نبهنا على مذاهب المحققين … وذلك لان الجسم في نفس الامر اما ان يكون ذا مفاصل بالفعل او لا يكون والاول ينقسم الى اربعة اقسام والثاني الى قسمين فينحصر في ستة اما الاول فلانه اما ان يكون تاليفه من اجزاء لا تتجزى او لا يكون والاول اما من اجزاء متناهية او من اجزاء غير متناهية والثاني اما من اجسام صغار او لا فهذه اربعة الاول وهو ان يكون مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية مذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء المتقدمين والثاني وهو ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية منسوب الى النظام من قدماء المعتزلة والثالث وهو ان يكون مركبا من اجسام صغار مذهب ذيمقراطيس من قدماء الطبيعيين لانه زعم انها اجسام صغار لا تقبل القسمة لصغرها والرابع وهو ان يكون مركبا من غير اجزاء وغير اجسام صغار منسوب الى قوم من الاقدمين الذين زعموا انها خطوط واما الثاني وهو ان لا يكون مفاصله بالفعل بل يكون شيئا واحدا في الحس والحقيقة فقسمان لانه لا يخلو من ان يكون انقساماته الممكنة متناهية او غير متناهية

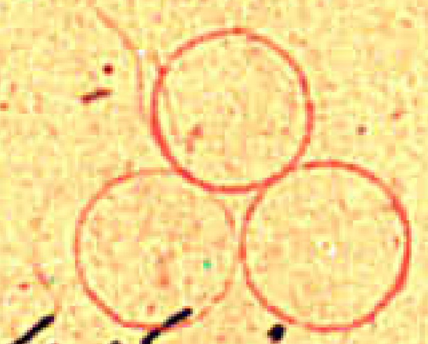
والاول ينسب الى محمد الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء في ان الجسم مركب من الهيولى والصورة والثاني مذهب جمهور الفلاسفة المتاخرين المنكرين للجزء الذي لا يتجزى واما ما في القسم الثاني وهو ان يكون مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية انه منسوب الى النظام ولم نقل انه مذهب النظام لان النظام ما صرح بهذا المذهب لكنه لزم من قوله وذلك لانه ذهب الى ان الانقسامات الممكنة للجسم غير متناهية وان الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلزم من ذلك ان يكون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وذلك لان المفاصل الممكنة الغير المتناهية لما كانت حاصلة بالفعل لتبائنت بالصورة فما يكون بين كل مفصلين متبائنين يمتنع ان يكون منقسما والا لكان منقسما بالفعل لما ذهب ان الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل ويلزم مفصل آخر بين المفصلين المتبائنين فلا يكون المتبائنان متبائنين هذا خلف واذا لم يكن ما بين كل من مفصلين منقسما يلزم كونه جزءا لا يتجزى فكانه ذهب الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى غير متناهية لما لزم من قوله واما المذهب الخامس فانما قيل انه ينسب الى محمد الشهرستاني لانه ما علم اختصاصه به بل المعلوم انتسابه به **قال** الفصل الثاني الى آخره

اقول اختلفوا في وجود الجزء الذي لا يتجزى فانكره جمهور الفلاسفة المتاخرين واثبته المتكلمون وقوم من قدماء الفلاسفة والمراد بالجزء الذي لا يتجزى متحيز لا ينقسم لا بالفك والقطع ولا بالوهم والفرض والمراد بالفك الفصل سواء كان بالكسر او بالبرق او غير ذلك والقطع سواء الفصل بنفوذ جسم لطيف فيه والقسمة بالوهم ان تخرج القوة الوهمية … والقسمة بالفرض ما يكون بفرض العقل كما تتصور ان جانبه هذا غير جانبه الآخر فيكون منقسما واحتج الفلاسفة على انتفائه بوجوه الاول لو كان الجزء الذي لا يتجزى متحققا وفرضنا ثلثة اجزاء متماسة متتالية يلاقي الجزء الاوسط لكل من الطرفين بغير ما يلاقي به الآخر فيكون فيه شيئان فهو منقسم ويلزم ايضا تداخل الطرفين لانهما يشغلان الوسط في الحيز اذ الاجزاء التي لا تتجزى لا تكون اعظم من البعض والا لزم انقسام الاعظم والجواب ان الملاقاة انما تكون بالنهاية بالضرورة والنهاية عرض قائم بالمتناهي فيلزم ان يكون للجزء الاوسط نهايتان لاجل الاجزاء فلا يلزم الانقسام والتداخل كونه منقوض بالفصول المشتركة من النقطة والخط والسطح فان النقطة مشتركة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين والفصل المشترك له ملاقاة مع المشتركين فيلزم كون النقطة والخط والسطح منقسما وذلك محال … فان قلت محل احدى النهايتين من الجزء غير محل الاخرى فيلزم انقسام الجزء قلت لا نسلم ان محل احديهما غير محل الاخرى بل نقول كلاهما به من جهته الثاني لو كان الجزء متحققا ونفرض صفحة مركبة

من اجزا لا يتجزى فاذا نظرنا الى تلك العجيبة رأينا احد وجهيها دون الثاني فاحد الوجهين غير
الآخر ولزم انقسام الاجزا والجواب ان المرئي وغير المرئي انما هما النهايتان كما مر فلا يلزم الانقسام
الثالث اذا فرضنا خطا من اربعة اجزا ووضعنا فوق طرفه الايمن جزا وتحت طرفه الايسر جزا هكذا
فاذا تحركا معا على السوية فلا بد من تحاذيهما من الاعلى والاسفل بان يتصل الجز الفوقاني على منتصل الجز
الثاني والثالث من الجانب الاعلى والتحتاني من الاسفل فيقع المتصل على وسطيهما وطرفاهما على وسط الثاني
والثالث ولزم انقسام الفوقاني والتحتاني والثالث والجواب لا يجوز ان يقع على نفس المتصل بان
ينطبقا عليه لا ان يزيدا عليه وايضا الوجه هذا في الحاجة الى الخط المركب من اربعة اجزا والى الحركة الفوقاني
والتحتاني اذ يكفي ان يوضع جز متصل بالجزئين فعلم انهم بصدد التمويه والتغليط اذ ذكر المقدمات الوهمية له
يدهش العقل ويحير الخيال ويرى ان من لو توقف على الخطا الرابع نفرض لحجر الرحى طوقان عظيم وصغير فاذا
قطع العظيم جزا من اجزا لا يتجزى فالصغير اما ان يتحرك جزا ايضا او اقل من جز او اعظم او لا يتحرك شيئا اصلا
ولا سبيل الى شي منها اما اذا تحرك جزا او اعظم لزم المحال اذ حركة العظيم اعظم ضرورة لانه يتحرك مسافة الحول
مسافة الصغير باضعاف مضاعفة وان قطع اقل من جز فقد وجد شي اقل من الجز فيلزم انقسام الجز وان لم
يتحرك شيئا اصلا لزم تفكك الرحى لانه متى تحرك بعضه دون البعض لزم التفكك ضرورة ولو كان كذلك لوجب
تفكك الرحى عند الحركة والشاهد تكذبه والجواب لا نم ان الطوق العظيم يمكن ان يتحرك جزا ودلك لان الحركة
تستدعي امتدادا والجز لا امتداد له فان قلت الحركة يمكن على جز منفصل فلو تحرك الطوق الاعظم جزا
منفصلا بان ينتقل من الجز الى المنفصل او بالعكس فالاصغر لا يتحرك مثله ولا اكثر كما مر بل اما اصغر او لا يتحرك
شيئا اصلا فان تحرك جزا فلزم المحال كما ذكرتم ان الحركة تستدعي امتدادا وسطحا ايضا ما منعتم ان الحركة
لا تمكن على جز وان تحرك اقل من جز فقد لزم المطلوب وان لم يتحرك اصلا لزم التفكك قلت الحركة
المستديرة تقتضي التفكك لا اجزا الجسم على انتهائها دون المستقيمة والبعد المحيط اقرب الى الاستقامة
من المحاط فالا التفوفى حركة المحاط تكون اشد فجاز ان تكون مع اقل حركة المحيط الفوقاني لا حركة تحتانية
فلزم تقسيم اجزا وهذا الخامس انه لو وجد الجز الذي لا يتجزى لكان متشابها ضرورة فلا
الملتقى كما هو البكري او صنوبري كما يكون للمكعب والطبع وغير ذلك والثاني هو المضلع وكل مضلع تكون
قابلا للقسمة لان ضلعه غير والاول هو ان تكون ثلاثة هو البكري والكرات اذا انضم بعضها الى بعض حصل

اذا انضم بعضها الى بعض

معنى ادوفى لغة اليونان مفتاح
ومعنى لعنفس الحكمة ومعنى المجموع
مفتاح الحكمة وهو معلم حكيم حكماء
يونان

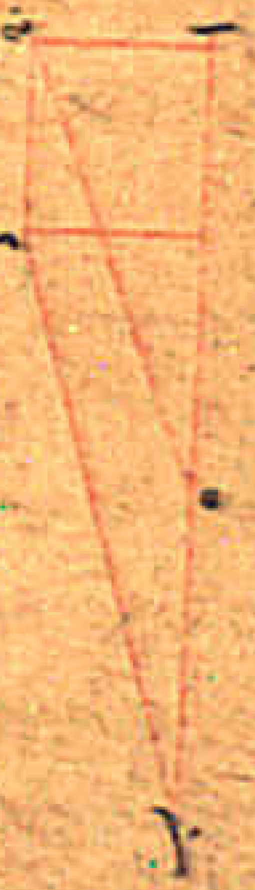


بينهما فرج اصغر منها لان سعة الفرجة لا يمكن ان تكون بقدر قطر شي من الكرات اذ لا يمكن التلاقي بينها
على طرفي قطر اصلا واذا لم تكن سعة الفرجة بقدر قطر يكون الفرجة اصغر من الكرة فوجد شي اصغر من الجز الذي لا يتجزى
فلزم انقسامه والجواب ان ذلك انما يصح في الكرات الحسية لانها اذا تلاقت
مثلثات من كل مثلث اكبر زواياها عند نقط المماسة وتبقى اوساط المثلثات خالية

في الاجزا فذلك ممتنع اذ لا تكون المماستين من كل جز من امتداد ليصير ضلع المثلث
فلا يتحقق المثلث ولا الخلق وهذا من خواص الجز الذي لا يتجزى السادس ما ذكر في الكتاب ظاهر في قصه وهذا
البرهان مبني على انتفا الجز وذلك لانه على تقدير تحققه يصير الجز الوسطاني ان كان اب مركبا من عدد
فرد طرفا لخط ح د فيصير مشتركا بين القاعدتين لان ضلع ح د مشترك بين المثلثين فيكون طرفه ايضا مشتركا
بين القاعدتين فيكون طرفه ماخوذا مع كل واحد من القاعدتين فيكون سهم ما على ما فيه متساويا مع ما على
يسار فلا يلزم الانقسام السابع كل مثلث قائم الزاوية كمثلث اح د وزاويته آ قائمة فمجموع الضلعين
المحيطين بزاوية القائمة اي مربعي الضلعين المحيطين بها وهما ضلعا اح اد مجموعا اكبر من مربع وترها وهو خط
ح د مثاله هكذا وهذا الشكل يسمى بالعروس

الوتر جذر مجموع اي ضلع مجموع كما لو كان
الآخر وهو ضلع اد ثمانية فان مجموع مربعيهما
بجذر المائة عشرة فيكون الوتر وهو ح د
مجموع كما لو كان كل من الضلعين ستة او
وقد يكون المجذور الوتر اي المربع
احد الضلعين مثلا ضلع اح ستة
مائة فيكون مربع ح د ايضا مائة
عشرة وقد لا يكون لمربع الوتر جذر
ثمانية فان كان ستة يكون مجموع مربعيهما
اثنين وسبعين وجذره اكثر من ثمانية واقل من تسعة وان كان ثمانية فمجموع مربعيهما مائة وثمانية وعشرون
وجذره اكثر من احد عشر واقل من اثني عشر واذا وقع الكسر في الوتر فقد يجزى الجز والجواب ان بيان
هذا الشكل ايضا مبني على انتفا الجز لانه ذكر في بيانه انا نخرج خطا آب موازيا لضلعي مربع الوتر فلو كان
خط آب مركبا من اجزا لا يتجزى وهو مشترك بين القسمين لانه فصل مشترك فيكون ماخوذا مع كل من القسمين فيكون مربع
فيكون مربع الوتر اضعف من المربعين الثامن برهن اقليدس في المقالة الاولى ان السطوح المتوازية المربعين
الاضلاع كسطحي اح ح ب على قاعدة واحدة كقاعدة ح د وفيما بين خطوط باعيانها كخطي اه ح د
متوازية لانهما متوازيان متساويان اي السطوح المذكورة متساوية وانه يوجب انتفا الجز لانا اذا فرضنا

احد السطحين كسطح اَ جـ د مثلا من اربعة اجزاء فاذا اربعة كان المجموع ستة عشر ونفرض طول الاخر من
المشرق الى المغرب فيكون مجموع اجزاء الاخر مع كثرته ادموس المشرق الى المغرب مساويا لستة عشر
وهو بين الاستحالة والجواب ان ذلك ايضا مبني على انتفاء الجزء لانه على تقدير كيف يكون غاية صغر
الزاوية ان يكون جزءا واحدا فيكون الحاد من ضلع السطح المنحرف وهو ه جـ والقاعدة وهي جـ د اذ ا
كانت في غاية الصغر جزءا واحدا والحادة هي زاوية ه جـ د ولا اخفاء انه كلما بعد الضلعان عن زاوية جـ يصير
البعد بين الخطين اكثر فاذا وصل ضلع المنحرف اي ه جـ الى ضلع المربع يكون البعد بينه وبين القاعدة
اكثر من جزء واقله ان يكون جزئين واذا وصل بهذا المقدار من البعد عن زاوية جـ الى نصف ضلع المربع فلا
يخفى انه اذا بعد من ضلع المربع بقرب من خط منتهى الخطاه ت فلا يجوز خط به اكثر من ح لكن ظاهر تمكن
بعيد من المشرق الى المغرب والا على تقدير انتفاء الجزء يجوز ان يكون ذاهبا من المشرق الى المغرب ويكون مقابلا ن
كمقدار المربع لانه على تقدير انتفاء الجزء ينقسم كل سطح فرض الى غير النهاية فنعتقد خردله يصل من المشرق
الى المغرب الثالث سبق من اقليدس في المقالة العاشرة انه يمكن ان ينقسم كل خط بحيث يكون ضرب كله في
القسم الاصغر كمربع القسم الاطول فلو كان الجزء متحققا وفرضنا تركب خط من ثلثة اجزاء فاذا قسم ذلك
الخط على النحو كان احد قسميه اثنين والاخر واحدا وضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة
فوجب ان يكون قسمته لا على النحو بل يكون احد قسميه اقل من الاثنين والاخر اكثر من واحد فيلزم
تجزي الجزء والجواب ان هذا مبني على انتفاء الجزء لانه استعمل في بيانه تنصيف الخط وشكل العروس
وقد عرفت ان كليهما مبني على انتفاء الجزء العاشر لو كان الجزء الذي لا يتجزى متحققا وفرضنا زاوية قائمة
كل من ضلعيها جزءان هكذا فان كان وتر القائمة ايضا جزئين كان وتر القائمة كوتر الحادة وذلك
محال لان وتر الزاوية العظمى يكون اكبر من وتر الزاوية الصغرى بينه اقليدس وان كان ثلثة اجزاء
كان احد اضلاع المثلث كالضلعين الباقيين وذلك بديهي الاستحالة وحج اقل من ثلثة اجزاء
واكثر من جزئين ولزم تجزي الجزء والجواب ان متصل الاجزاء موجود ذو وضع لانه يمكن ان يشار
اليه بالحس فهو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان لم يكن فهو مساو للجزء وان كان فاما جزءان وح لم الاجزاء
ان يكون البعض منقسما دون البعض محال ان يكون عدة اجزاء الاطول مثل عدة اجزاء الاقصر فجاز ان يكون
الوتر جزئين ومع ذلك يكون اطول من كل من الضلعين وجاز ان يكون ثلثة واقصر من مجموع الضلعين



الخلاصة

الواحد ... نصف

ايضا

وذلك لان كل مربع يكون من اجزاء لا يتجزى يكون عدد اجزاء القطر كعدد اجزاء الضلع مع كون القطر اطول
وهذا احد آخر لما يبتنى على تنصيف الخط وشكل العروس وذات وسط وطرفين فهذه اقوى الدلائل المذكورة
من جهة الفلاسفة والشبه التي اوردناها عليها غير الشبهتين الاولين مما ان الملاقاة والاتصال د
لا يجوز ان يكون بالنهاية بديهية واحتج مثبتو الجزء بوجوه الاول لا بد وان يكون شيء من الحركة حاصلا
في الزمان الحاضر والا لزم ان لا يكون الحركة متحققة في الخارج اصلا لانه اذا لم يكن شيء منها في الحاضر لا يكون
في الزمان الماضي ولا في المستقبل لان الماضي حال الآن قد مضت والمستقبل حال الآن آتية فلو لم يكن في الحال
شيء لما كان في الماضي والمستقبل شيء فيلزم انتفاء الحركة بالكلية واذا كان شيء من الحركة حاصلا في الزمان الحاضر
يلزم ان لا يكون ذلك الشيء منقسما والا لما كان حاضرا لانه ح يكون بعضه سابقا على البعض لان اجزاء الحركة لا توجد
معا واذا كان بعضه سابقا على البعض لما وجد في الحال مجموعه بل بعضه واذا لم يكن منقسما يلزم تحقق الجزء
في المسافة لان الحركة منطبقة على المسافة فما يقابله كل جزء منها جزء من المسافة غير منقسم وجوابه ما مر في فصل
الحركة انكم ان اردتم بالقسمة القسمة الوهمية سلمنا انه منقسم قوله ح يلزم ان لا يكون الحاضر حاضرا قلنا لا نم
وانما يلزم ان لو كانت القسمة فكية وان اردتم القسمة الفكية سلمنا انه غير منقسم لكن لا نم تحقق الجزء وانما يلزم ذلك
ان لو لم يكن منقسما بالوهم الثاني اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح مستو فموضع الملاقاة من الكرة يلزم ان يكون
غير منقسم اذ لو كان منقسما لكان على سطح الكرة خط مستقيم لان ذلك الموضع منطبق على سطح مستو فلو كان
منقسما لزم تحقق الخط على ظاهرها فيلزم ان يكون الكرة مضلعة هذا خلف واذا كان موضع الملاقاة غير منقسم
تحقق وجود الجزء فاذا ادرنا الكرة على السطح زالت تلك الملاقاة وحصلت الملاقاة بنقطة اخرى متصلة بالنقطة
الاولى فحصل جزء آخر وعلى هذا الى ان يتم دورتها وحصلت دائرة على ظاهر تلك الكرة لزم تركب تلك الدائرة من اجزاء
لا يتجزى واذا كان الخط مركبا من اجزاء لا يتجزى كان السطح مركبا من الخطوط والجسم من السطوح لانه اذا تركب
الخط من اجزاء لا يتجزى فيحصل من اجتماع خطين سطح ومن اجتماع سطحين جسم وح يلزم تركب الكل من اجزاء لا يتجزى
فان قلت سلمنا ان موضع الملاقاة من الكرة غير منقسم بالفك لكن لم لا يجوز ان يكون منقسما بالوهم والفرض
وح لا يلزم الجزء قلت القسمة باي وجه كانت لا بد ان يكون فيه جزء آخر في نفس الامر والا لما كان الوهم والفرض
صادقا وح يلزم الخط في نفس الامر فان قلت لا نم امكان الكرة الحقيقية وهي ان لا يكون على ظاهرها خط
مستقيم او سطح مستو اصلا لانه ح يكون مضلعا لا كرة ولا نم امكان السطح المستوي بحيث لا يكون فيه خشونة ولا

بين صـ

الاتصال

الثاني صـ

الكرة صـ

واخاصم

كاف

ثم ان بين كل نقطتين ليس خط قلت الكرة ما تقتضيه طبيعة البسيط كالماء والهواء والبسيط
موجود فكيف يكون وجود الكرة ممتنعا والسطح المستوي ممكن وهو ان لا يكون فيه خشونة اصلا اذ لو
كان كل سطح خشنا لزم تالف اجسام غير متناهية في قدر خردلة وذلك لان الخشونة للزاوية الجسمية
والزاوية لابد لها من سطح او سطوح فتلك السطوح ان وجد فيها خشونة فقد حصل المرام وان لم
توجد فيكون لخشونة اخرى وعلى هذا لزم التعاقب فان قلت سلمنا امكان الكرة والسطح
لكن امكانها لا يوجب الا امكان الجزء انما يتم بيان تحققه قلت لما وجب تركب المقادير من اجزاء
لا تتجزى على تقدير وقوع هذا الممكن في نفسها لا انه نشأ من هذا التقدير وجب ان يكون في نفس الامر
كذلك اذ لو لم يكن كذلك وقد لزم على تقدير هذا الممكن فيلزم ان يكون التقدير الممكن مستلزما لانقلاب
ما هو ممتنع او ليس بواجب واجبا وهو محال اذ التقدير الممكن لا يستلزم محالا ونقول الدعوى ههنا
بطلان مذهبكم وجواز الجزء يكفيه لهذا الغرض وليس بين كل نقطتين خط لان الملاقاة آنية فبين
آن الملاقاة الاولى وآن الملاقاة الثانية يمتنع ان يكون زمان والا لكانت الكرة في ذلك الزمان
اما في الملاقاة الاولى او في الملاقاة الثانية او في ملاقاة اخرى او لا يكون ملاقية لشيء من الكرة والاقسام
باسرها باطلة اذ الكرة على التقادير الثلثة الاولى يلزم ان لا يكون الملاقاتين لانها ان كانت في الملاقاة
الاولى او الثانية فظ لانها ح لا يكون بينهما وان كانت في ملاقاة اخرى فايضا لا يكون بين الملاقاتين مطلقا
بل في الملاقاة الثانية وعلى تقدير الرابع وهو ان لا يكون ملاقية للسطح ح يلزم ان يكون منفصلة عن
السطح والمقدر خلافه اذ التقدير انها على السطح واذا لم يكن بين الآنين زمان تتالى الآنات ويلزم
منه تتالي النقاط لكون الزمان والحركة والمسافة متطابقة الثالث اذا تحرك خط بطرفه على خط
او سطح حتى انتهى الى طرفه ماس بطرفه كلية الخط وطرف الخط نقطة فالخط المتحرك عليه من نقط متتالية
ويلزم منه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فان قلت لانم وجود الخط بدون محله وهو السطح وح
لا يكون وجود النقطة بالفعل قلت اذا كان الخط موجودا كان طرفه موجودا سواء كان مع غيره
او منفردا الرابع النقطة شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان لم يكن مستقلا
بذاتها فكان محلها غير منقسم اذ لو كان محلها منقسما لزم انقسامها لان الحال ينقسم بانقسام المحل ضرورة
وح يلزم الجزء فان قلت لانم تحقق النقطة في الخارج بل وجودها ذهني قلت النقطة طرف الخط

الموجود بالفعل وطرف الموجود موجود وايضا لو لم يكن طرفه موجودا لكان غير متناه والكلام
في الخط المتناهي وههنا بحث وهو ان محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه لا الجسم فلا يلزم
تحقق الجزء في الجسم الخامس لو لم يكن الجزء موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية وح لما امكن
قطعه في زمان متناه واللازم بين الفساد ولما لحق السريع البطيء لكون ما بينهما مركبا من اجزاء
غير متناهية واجاب الفلاسفة بان هذا انما يلزم ان لو كانت الاجزاء الغير المتناهية موجودة
بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا قلنا اذا كانت الانقسامات ممكنة الى غير النهاية كانت الاقسام
حاصلة بالفعل الى غير النهاية لان انقسام الشيء انما يمكن اذا كان احد نصفيه مغايرا للآخر في نفس
الامر اذ لو لم يكن كذلك لما امكن الانقسام ضرورة واذا ثبتت المغايرة في نفس الامر ثبت التعدد
في نفس الامر ولزم كونها حاصلة بالفعل اذ لا نعني بكونها حاصلة بالفعل كونها متميزة وهذا الجواب
مخصوص بهذا الكتاب واجاب عنه المتكلمون بان طرف الخط المتحرك على الجسم تلقى ابدا من المتحرك
عليه شيئا غير ما لقيه قبل واذا ثبت المغايرة ثبت التعدد واستدل اهل السنة على تحقق الجزء
بانه لو لم يكن متحققا لكان يكون كل جسم منقسما الى غير النهاية فيلزم ان يكون اجزاء الخردلة كاجزاء الجبل
وهو محال وللخصم ان يقول ان اردتم بقولكم يلزم ان يكون اجزاء الخردلة كاجزاء الجبل ان يكون
كلاهما غير متناه فذلك مسلم ومنسب لنا فلم قلتم انه محال وان اردتم ان اجزاءها كاجزائه في العدد
فلانم لزوم هذا لان الجبل لما كان اضعافا مضاعفة للخردلة كانت اجزاؤه ايضا كذلك بالنسبة الى اجزائها
فمن اين لزم التساوي وهذا تقرير اقول البرهان ههنا ما سنح لنا وهو ان الجزء الذي لا يتجزى موجود
لان تجزئة الجسم لا بد من ان تنتهي الى جزء ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا او لا تنتهي فان انتهى
فقد ثبت الجزء لانه ح لا يمكنه الانقسام وان لم ينته بل يوجد لكل جزء امتداد ولنصفه ونصف نصفه
وعلى هذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية لكل منها امتداد ولا شك ان
انضمام امتدادات غير متناهية يوجب امتدادا غير متناه لان انضمام كل امتداد يوجب زيادة على
ما قبله فاذا كانت الزيادات غير متناهية كان الحاصل ايضا غير متناه فيلزم ان يكون الجسم الصغير
كخردلة مثلا غير متناه وهذا محال واذا كان هذا القسم محالا تعين القسم الاول وهو ان يوجد جزء
ليس له امتداد في شيء من الجهات اصلا وهو الجزء فان قلت الخط المتناهي اذا زيد على نصفه نصف

نصفه وعلى الحاصل بنصف الزايد وعلى هذا يصير بقدر ذلك الخط فضلا عن ان يصير غير متناه قلت
لا نم امكان التنصيف الى غير النهاية وانما يمكن ان لو لم يكن الجزء وهو عين النزاع كان قلت سلمنا
انه اذا لم يكن له امتداد لا ينقسم بالفك والقطع لكن لم قلت انه لا ينقسم بالفرض والوهم وح لا يكون جزءا
قلت فرض الانقسام وتوهمه فيما ليس له امتداد في نفس الامر اصلا كاذب فلا عبرة به وذلك لان كل
قسم فرضت فيه ان كان منه خطه فلا بد ان يكون هناك امتداد والا لما تحقق الاثنينية والقسمة فما ليس له
امتداد اصلا امتنع ان يتحقق فيه القسمة وهذا انما يسلمه الخصم لما يجيء في بحث الهيولى انهم قالوا ان القسمة
الوهمية او الفرضية توجب اثنينية كيف وهذا امر ضروري ويمكننا ان نستدل على تحقق الجزء بوجوه اخرى
الاول قد بينا في بحث الزمان ان الزمان عبارة عن آنات متتالية ساكنا كان فيها واذا كان الزمان آنات
متتالية يلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان منطبق على الحركة والحركة على المسافة فلو تركب واحد منهما
من اجزاء غير منقسمة لزم تركب الآخرين ايضا منها فلما كان الزمان من الآنات وهي غير منقسمة يلزم ان يكون
الحركة والمسافة ايضا كذلك ولزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو المطلوب الثاني اذا ماس خط طرف
خط آخر ثم فرضنا حركته حتى زالت المماسة وحصل التقاطع فعند ذلك لا بد من نقطة هي اول نقطة التقاطع وهذا
ضروري لان التقاطع لما حدث بعد ان لم يكن فلا بد له من اول نقطة وح يكون القدر المفصول من الخط
غير منقسم والا لكان التقاطع على قسمه قبل اول التقاطع هذا خلف فتحقق الجزء الثالث بين اقليدس
في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة ان الزاوية الحاصلة من العمود الخارج كعمود ح ب من طرف قطر

الدائرة وهو قطر اب والخط المحيط اصغر الزوايا الحاصلة بين العمود والقطر فلا يمكن اقل منها وح يكون
الجزء الحقيقي يكون الجزء صغيرا والا لزم انقسام ابن شبلا الى انقسام غير متناهية كل قسم منها ينقسم الى غير
النهاية بانقسام ينقسم كل منها الى غير النهاية وعلى هذا الى غير النهاية وهذا اطلبه من كلامه هذا غاية تحرير
الحق وتبيين الصدق في هذا المطلوب والحمد لله رب العالمين قال الفصل الثاني في الهيولى الى لفظ
اقول الهيولى على الاطلاق هي محل الصورة الجوهرية وهي اربعة اقسام الهيولى الاولى وهي
جوهر في حد ذاته غير جسم محل للمتصل بذاته والهيولى الثانية وهي جسم تام بصورة كالاجسام بالنسبة الى صورها النوعية
والهيولى الثالثة وهي الاجسام مع صورها النوعية التي صارت محلا للصور الاخرى كالخشب لصورة السرير
والطين لصورة الكوز والهيولى الرابعة ان يكون الجسم مع الصورتين محلا لصورة اخرى كالاعضاء للصورة البدنية

واجزاء البدن لصورته والهيولى الاولى جزء الجسم من حيث هو جسم والثانية نفس الجسم والثالثة والرابعة
فالجسم جزؤهما اختلفوا في الهيولى الاولى فذهب من نفى الجزء الذي لا يتجزى وهم جمهور الفلاسفة الى انها
متحققة وقال من اثبته وهم المليون وطايفة من الحكماء المتقدمين انها غير متحققة وتحقيق قول الفلاسفة
انهم زعموا ان في الجسم شيئا غير جسم هو محل صورة الجسم التي هي المتصل بذاته نسبته اليه نسبة التراب الى
اللبن والرماد الى الخشب وقال الغزالي في المقاصد الرماد هيولى الخشب والنطفة هيولى الصورة
الانسانية وفيه نظر لان الرماد والنطفة جسمان والهيولى الاولى ليس بجسم ولانهما منفكان عن
الصورة والهيولى الاولى لا تنفك عنها باتفاق الفلاسفة كما صرحوا في كتبهم والعجب ان الغزالي ايضا صرح
بذلك في المقاصد بعد ما ذكر ذلك بقليل وقال المليون سلمنا ان في الجسم شيئا نسبته الى نسبة التراب
الى اللبن لكن لا نم ان المتصل بذاته جوهر آخر مغاير بالذات ذلك الشيء بل هو المادة مع اعتبار الانفصال
هذا هو تحقيق راى الفريقين فهذا الخلاف بالحقيقة متحقق في ساير اقسام الهيولى لان الكل يسلمون المحال وينكرون
كون صورها جواهر اخرى مغايرة الذات لذات المحل وهذا اقرب الى الحق كما ستعلم في هذا الفصل واحتج
الفلاسفة على تحقق الهيولى بانه لما ثبت انتفاء الجزء الذي لا يتجزى لزم تركب الجسم من الهيولى والصورة لانه
كل جسم فرض فلا بد وان يوجد هناك جسم واحد بالاتصال قابل للفصل والوصل وكلما كان كذلك كان الجسم
مركبا من الهيولى والصورة اما الاول فهو ان كل جسم فرض فلا بد وان يوجد هناك جسم واحد بالاتصال
قابل للفصل والوصل فلان كل جسم وجد فلا يخلو من ان يكون واحدا بالاتصال اي لا يكون له مفصل بالفعل
او لا يكون واحدا بالاتصال فهو قابل للفصل لاجل وجوه القسمة كما بينا في نفي الجزء لامتناع عدم الانقسام فقد
حصل جسم واحد بالاتصال قابل للفصل وان لم يكن واحدا بالاتصال بل يكون ذا مفاصل فاجزاؤه التي تكون
بين مفاصله اما ان يكون غير منقسمة في شيء من الابعاد الثلثة بوجه من وجوه القسمة او يكون منقسمة في جميع
الابعاد والاول محال لما بينا في انتفاء الجزء فتعين انها منقسمة في الابعاد الثلثة بوجه من وجوه القسمة
وح وجد جسم واحد بالاتصال قابل للفصل فثبت ان كل جسم فرض فلا بد وان يكون هناك جسم واحد بالاتصال
قابل للفصل والوصل واما الثاني وهو انه كلما كان كذلك كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة فلان المتصل
المحسوس في الجسم من حيث هو المتصل لا يقبل الاتصال والانفصال قبولا هو بعينه يكون موصوفا بالامرين
اذ هو لا يبقى مع الانفصال وعند وجود الانفصال لا يعود لامتناع عود المعدوم بل انما يعود مثله والقابل

يجب ان يكون مع المقبول كالمتصل بذاته ليس قابلا لهما فقابلهما جز في الجسم امر ان المتصل بالذات وهو الصورة
الجسمية وقابل الاتصال والانفصال وهو الهيولى هذا هو تقرير قول الفلاسفة بزيادة توضيح وتحقيق اعترضوا
على القسمة بانه ما المراد منه ان اريد بها القسمة الوهمية او الفرضية فلم لا يجوز ان تكون اجزاء الجسم احيانا صغارا لا تقبل
القسمة الا بالفرض والاوهام او باختلاف عرضين كما في البلقة كما هو مذهب ذيمقراطيس واصحابه ومطلوبكم
انما يتم بالقسمة الفكية لان المتصل بذاته قابل للفصل بالوهم والفرض واما لا يقبل الفكية وايضا ليس كل
جسم قابلا للفصل لما ذهبتم ان محدد الجهات لا يقبل الفصل لان الفصل لا بد فيه من حركة من جانب الى
جانب فيكون الجانب والجهة متحققا بدون المحدد محددا والمحدد عندهم الفلك التاسع واجابوا عن الاول
بان القسمة الفرضية او الوهمية او غيرهما تحدث اثنينية تكون طبيعة كل واحد منهما مثل طبيعة الآخر ومثل
طبيعة الخارج عنها الموافق لهما في النوع اما الاول اما الاثنينية فلانها لو لم تكن لما تحققت القسمة الحقيقية
واما الموافقة فلانها لو تخالفا لما كان ذلك الجسم واحدا بالاتصال بل كان له مفصل والتقدير بخلافه وايضا
قد يوجد ذلك في الاجسام كما في البسايط وغيرها وكذا موافقة الخارج لو وجد في البسايط وفي غيرها ان وجد
هناك وان لم يوجد فلا نضر ذلك لانا نبين انه متى ثبت الهيولى في جسم من الاجسام ثبت في الكل واذا
كان طبيعة كل منهما مثل طبيعة الآخر ومثل طبيعة الخارج يكون الانفكاك بينهما لان الاشياء المتوافقة في
الطبيعة يصح من كل اثنين منها ما يصح بين كل اثنين اخرين فاذن يصح بين المنفصلين ما يصح بينهما وهو الحاد
من الانفصال وبين المتصلين ما يصح بين المنفصلين من الانفصال فيصح الانفكاك بين المتصلين اللهم الا لمانع
خارجي نابلى اذ لو كان لازما طبيعيا لما كان نوع تلك الطبيعة في شخصه وقد يكون بحسب الذات قابلا
للفك واحا بوا عن الثاني بان طبيعة الصورة الجسمانية في جميع الاجسام واحدة لانها المتصل بذاته وهي
في جميع الاجسام بمعنى واحد فاذا افتقرت في بعض الاجسام محتاجا الى المحل علم ان طبيعتها غير مستغنية
عن المحل اذ لو كانت مستغنية كان هذا لازما لذاتها حيث وجدت واذا كان محتاجا الى المحل بحيث لو وجد يكون
في المحل فهي المحدد ومن ايضا يكون كذلك وهو المطلوب هذا ما ذكروه وفساده واضح لان مرادهم بالصورة
الجسمية ان كان هي الاتصال او هيئة الاتصال او الامتدادات الثلثة سلمنا عدم قبول الانفصال والاتصال
لان هذه الاشياء لا تبقى مع الانفصال لكن لم لا يجوز ان يكون القابل محل هذه الاشياء وهو الجسم وان كان
المراد محل هذه الاشياء فلا نم عدم قبوله الانفصال والاتصال لما عرفت انه محلها الجسم وان كان المراد منه المحل

مع اعتبار شيء منها كالمتصل اذ هو المحل مع اعتبار الاتصال وهو الظاهر من كلامهم فعدم قبول هذا المجموع
مسلم اذ المجموع من الشيء والصفة لا يبقى مع ورود ضد تلك الصفة عليه لكن لم لا يجوز ان يكون القابل ذات
المحل وهو الجسم كزيد المأخوذ مع الكتابة فانه لا يبقى المجموع مع ورود عدم الكتابة ولا يلزم منه ذلك ان لا
يكون زيد قابلا لعدم الكتابة وايضا قولهم الصورة محتاجة الى المحل فيه فساد واضح لانها لو احتاجت
الى المحل لكانت عرضا لا جوهرا واعتقادهم انه جوهر وايضا يلزم ان لا يكون محلها هيولى بل يكون موضوعا
فيبطل اعتقادهم في الهيولى والصورة وبعضهم اراد دفع هذا الاعتراض فقال الصورة محتاجة في تعينها
الى الهيولى لا في وجودها واعلم انها متى احتاجت في التعين احتاجت في الوجود ايضا لان التعين
لازم للوجود والاحتياج في اللازم يستلزم الاحتياج في الملزوم واذا لم يكن محتاجا الى المحل فلا يتم دليلهم
ويرد عليهم المحدد وغيره من الاجسام وايضا يرد على حجتهم ان يقال لا يكفي ان يقال ان المتصل بذاته
غير قابل للفصل فيكون شيء آخر قابلا له ولا نم انه ليس شيء يقابل للفصل والوصل اما الوصل فظاهر لانه ما حق
معه واما الفصل فكذلك لان المتصل بذاته ذو مقدار لذاته وما هو كذلك يكون قابلا للفصل اذ المقدار
من حيث هو قابل للفصل قوله لانه لا يبقى مع الفصل قلنا عدم بقائه لا يوجب كونه غير قابل له وانما يجب ان
لو كان الفصل وجوديا اما اذا كان عدميا فلا وذلك لان الممكن قابل للعدم مع انه لا يبقى مع العدم وايضا
لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة لكان مركبا من جسمين فيلزم تركب الجسم من امور غير متناهية
وانما قلنا انه يلزم تركبه من جسمين لان الصورة لكونها ذاهبة في الجهات والهيولى لكونها حاملة لها تكون
ايضا ذاهبة في الجهات لان امتداد المحل شرط لحلول الحال الممتد فيكون كل منهما منقسمة في الابعاد مشار
اليها بالحس وما هو كذلك فهو جسم فالهيولى والصورة جسمان فلو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة يلزم
ايضا تركبهما من جسمين آخرين ويلزم اللاتناهي والحق ان حقيقة الجسم هي المادة المتصلة الاجزاء فقط اذ
يكفي تحقق ذات الجسم هذا المقدار قال الفصل الرابع في الصورة النوعية الى آخره اقول قد مر في
صدر الكتاب ان الصورة النوعية هي الجوهر الحال الذي يكون مبدأ لآثار النوع واستدلوا على ثبوتها
بان الاجسام مختلفة في قبول الاعراض وحصول الاعراض فان بعضها حارة وبعضها باردة وبعضها
يابسة وبعضها رطبة وبعضها يقبل شيئا دون البعض الآخر فان الارض لا تقبل صفة السماء ولا السماء صفة الارض
وكذلك غيرهما من الاجسام واذا كانت الاجسام مختلفة في هذه المعاني وجب ايضا اختلافها في معان اخرى

والا لزم الترجيح بلا مرجح وتلك المعاني لا يجوز ان تكون اعراضا والا احتاجت الى معان اخرى وتسلسل بل
تكون جواهر وتلك الجواهر تكون غير الصور الجسمية لانها مشتركة بين جميع الاجسام فلا تكون موجبة للمختصات من الاعراض
فقد وجدت في الاجسام جواهر اخرى مبدأ للآثار المختصة وهي الصور النوعية هذا ما ذكروه وفيه بحث
اذ اختلاف الاجسام بالصور النوعية ايضا يوجب اختلافها بصور اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح كما ذكروا بعينه
ثم ان قلت اختلاف الاجسام بالصور النوعية انما يكون بسبب اختلاف الصور السابقة المعدة لقبول الصور
اللاحقة كما ان حصول الصورة الهوائية يجعله قابلا للصورة المائية وبالعكس واختلاف الافلاك بالصور النوعية
انما يكون بسبب اختلاف موادها بالماهية هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان يقال لو كان اختلاف الاجسام
بالصور النوعية للصور السابقة يلزم ان يكون اختلاف الافلاك بالصور النوعية اذ لكل منها طبيعة خاصة
اخرى وحينئذ طبيعي بصورة سابقة على تلك الصورة يلزم جواز الكون والفساد على الافلاك بخلع صورة واكتساء
صورة وهذا محال عندكم فاجاب ان اختلاف الافلاك بالصور النوعية لاختلافها بالمواد والماهية
قلت لا يجوز ان يكون مثل ذلك في الكيفيات بان تكون الكيفيات السابقة معدة للجسم لقبول كيفيات لاحقة فلا
تحتاج الى الصور النوعية كما تكون الحرارة العارضة موجبة مثلا لحصول الصفة الهوائية من الرقة والخفة
والاعتدال والبرودة العارضة لصفة المائية والظاهر ان الماء انما يصير هواء بالحرارة الموجبة لتلك الصفات
والهواء ايضا كذلك اذا اشتدت الحرارة واليبس والخفة كما يصير هواء الكبريت نارا بالحاح النفخ وبالعكس اذا
حصلت البرودة ولزمت الكثافة والثقل الى ان يتبدل الى التراب فلا حاجة الى شيء آخر وهذا ظاهر لمن يعرفه
كل منصف غير متقلد. قال العجيبة الثابتة الى آخر الفصل الاول اقول قد مر ان مراد الفلاسفة بالجواهر
الروحانية الجواهر المجردة عن المادة ومراد المليين بها الاجسام اللطيفة المنورة المؤثرة آثارا عجيبة ومن جملتها
النفس الانسانية وعرفوها بانها ما يشير اليه كل احد بقوله انا حيث يقول انا فعلت كذا وانا قلت كذا والقسمة
العقلية منحصرة في انها اما ان تكون جسما او حالا في الجسم او لا هذا ولا ذاك او مركبا من هذه الاقسام بان تكون
مركبا من جسم وجسماني او من جسم ومجرد او جسماني ومجرد لكن المشهور بين الناس الاربعة الاول فان كان
جسما فاما ان يكون هذا الهيكل المحسوس او جسما داخلا فيه والاول مال اليه كثير من المتكلمين وضعفه بين لان
شيئا واحدا بعينه باق من اول العمر الى آخره لان كل احد يعلم بالبديهة انه الذي كان طفلا ثم صار شابا ثم شيخا والهيكل
وابعاضه في الذبول والتحلل خارجا وداخلا لان اجزاءه الخارجية والداخلة دائما في الذبول والتحلل فالهيكل كل يوم

بل كل ساعة غير الذي كان قبله وبعده مع اتحاد انا فهو غيره وان كان جسما داخلا في هذا الهيكل المحسوس
وقد عرفه اقوال قوله لكونها مركبة من موجبتين لانهم قالوا هو موصوف بتلك الصفة والنفس ايضا موصوفة
بها فهو هي وقد علم ان الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف قوله والمحبة والغلبة
اي الشهوة والغضب والاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم وكيفياتها الكيفيات الاربع
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فان الدم حار رطب والصفراء حار يابس والسوداء بارد يابس
والبلغم بارد رطب وكمياتها مقاديرها وزعموا ان الاخلاط الاربعة مع كيفيات معينة وكميات مخصوصة
هي النفس قوله اذا لتعادل لا يبقى البتة لان الشيء قد يبعد مع الشرط والجزء المساوي واللازم
المساوي فلا يعيد بعين المدار الشرائين جمع شريان نحو الشرائين وكبيرها هي العروق النابضة
ومنبتها القلب الروح جسم بخاري لطيف يقتضي الحس والحركة ثم الاجزاء الاصلية ما يكون عند حصول
الجنين للبدن لانه اول ما يحدث له الاصلية هي باقية من اول العمر الى آخره كما ان الانسانية ايضا كذلك ولا يرد عليها
الذبول والتحلل وفيه نظر اذ لا نسلم انها باقية من اول العمر الى آخره بل الاجزاء التي بعد حصول الجنين في
كل منها غذائية حاصلة بعدما لم تكن اذ النطفة للنوع النباتية التي فيها تنقلب الى ان يحصل البدن والاعضاء
ويحصل الجنين والمزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والرطوبة واليبوسة قولهم انه صفة الجنين وما يتبعها
والتخطيط سوى ظهور الاعضاء قولهم انه تناسب الاركان اي النسبة الواقعة بين الاركان في الكيفيات
والكميات في احتج الفلاسفة على تجرد النفس بوجوه كثيرة اقواها ما ذكر في الكتاب فالاول ان الانسان
بالرياضة وترك اللذات البدنية يصير بحيث يخبر غيبا عن الغائب مكانا كما يخبر بان في المكان الفلاني كذا
وكذا او زمانا كما يخبر ان في الزمان الفلاني يكون كذا وكذا ويقوى على افعال عجيبة مثل التحريكات والحركات
التي بعد بمجرد التصور والتخيل لا بالتعلق والتوسل كما يكون في الجسمانيات وذلك دليل على كونه مجردا
اذ الجسم والجسماني يضعف بالرياضة ولكون الجسم والجسماني مخصوصا بوضع معين وموضع معين لا يدرك
ما يحضره ويفعل فيما له وضع مخصوص بالقياس الى وضعه بان يكون قريبا منه او مماسا او متصلا كما في اتيان النار
والحجر وغير ذلك مما يؤثر خاصيته كالمغناطيس وغيره وهذا في كتب الحكمة يلتمس جمعها ههنا تخفيفا والقائل
ان يقول لم لا يجوز ان تكون النفس جسما لطيفا نورانيا غنيا عن الغذاء فلا يضعفه الكف عنه بل يكون الغذاء
مكدرا له فالرياضة تصفو عن الكدورة ولا نسلم ان ما له وضع لا يدرك الغائب فان الحس المشترك مع كونه جسمانيا

قد نقل عنكم صور الغيب عن النفس حتى تصير مشاهدة فلم لا يجوز ان تكون النفس ذات وضع ومع ذلك تقبل
صور الغيب عن الملائكة والروحانية ولا نسلم ان الجسم والجسماني لا يفعل في المباين خاصية كالحجر الذي المؤثر في
نزول الثلج والمطر ويحرك الباه الحجر الباهت انا نتصور المعاني الكلية كتصورنا الجسم والحيوان وانه تصور حصول
معنى الشيء في العقل فلو كانت انفسنا مادية لكانت تلك المعاني حاصلة في المادة والحاصل في المادة يختص بمقدار
مخصوص ووضع معين وما شكل كذلك لا يصدق على المختلفات بالصغر والكبر فلا يكون كليا اذ الكلي ما يصدق على
الصغير والكبير فان الحيوان يصدق على الفيل والبق والجسم على الجبل والخردلة وفيه نظر لانا بينا ان التصور
ليس حصول صورة الشيء في العقل بل هو وصول النفس الى المعنى ولئن سلمنا لكن التصور هو ذلك المعنى لا هو مع
وضعه العارض وتشخصه فيصدق على المختلفات التالية لو كانت القوة العاقلة جسمانية يلزم احد الامرين المنتفيين
وهما اما ان تعقل محلها دائما او لا تعقله دائما والقسمان باطلان لان كل عضو فرض من الخارج والداخل قد نعقله
القوة العاقلة وقد لا نعقله وانما قلنا ان احد الامرين لازم لانها لو عقلته فاما ان تعقله لحصول صورته عنها
او لمقارنة محلها اياها اذ لا بد من حصول صورة المعقول عند العاقل وحينئذ يلزم احد الامرين لانها لو
عقلته لحصول الصورة يلزم تعقلها اياه والا يلزم ان تكون لمادة واحدة صورتان احداهما صورة المحل الحاصلة
فيه والثانية الصورة الحاصلة في القوة العاقلة اذ القوة العاقلة حاصلة في محلها فما هو حاصل فيها يكون حاصلا فيه
وان عقلته لمقارنته يلزم ان تعقله دائما لحصول المقارنة دائما وحينئذ لانم ان حصول الصورتين احديهما
عقلية والاخرى مادية يمتنع في جسم واحد وايضا لانم انها لا تعقل محلها دائما وذلك لانكم صرحتم ان النفس
لا تغفل عن ذاتها ابدا فكيف نفيتم هذا القسم قوله كل عضو قد تعقله القوة العاقلة وقد لا تعقله قلنا سلمنا
لكن لم قلتم ان النفس غير متفرد بكونها جسمانية من الاعضاء ولهم حجج اخرى اختارها الغزالي والراغب وقوم
من المتأخرين على انها بسيطة اصحها وهي ضعيفة كما بينا وتقريرها انا قد نعقل المركبات وتعقل المركب مسبوق
بتعقل البسائط لكون البسائط مسبوقة لها والتعقل حصول صورة الشيء في العقل وصورة البسيط بسيطة فلكن
تلك الصورة البسيطة حاصلة في انفسنا فلو كانت انفسنا جسما او جسمانية لكان منقسما والحال في المنقسم منقسم
فيلزم ان تكون تلك الصورة منقسمة وقد بينا انها بسيطة هذا خلف والجواب لا نسلم ان التعقل هو حصول
صورة الشيء في العقل بل هو عبارة عن وصول النفس الى المعنى كما بينا قبل ولئن سلمنا لكن لانم انقسام الحال بانقسام
المحل فان النقطة والوحدة موجودتان في الجسم ولا يلزم من انقسام المحل انقسامهما وانما يلزم انقسام الحال

الحال بانقسام المحل اذا كان الحلول حلول السريان كحلول السواد في المحل ويلزم من هذا الدليل
ان تكون النفس جسما او جسمانيا لانها قد تعقل المركب كما قلتم انها قد تعقل المركبات فتكون صورة
المركب حالة فيها وصورة المركب مركبة فيلزم ان يكون محلها ايضا مركبا لان المركب يمتنع ان يحل في البسيط
وهذا ضروري سالم عن المنع الذي يرد عليكم من ان البسيط جاز ان يحل في المركب كالنقطة والوحدة
فعلم ان ليس التجرد اولى من النزاع كون النفس جسما او جسمانيا اقوى منه لانها على كونها مجردة واحتج
القائلون بكونها جسما من وجهين الاول ان مدرك الجزئيات البدن فمدرك الكليات ايضا البدن
وليس المراد بالنفس سوى ما يدرك الكليات منا فالبدن هو النفس اما ان مدرك الجزئيات
هو البدن فلانا نعلم ضرورة انا نحس الحرارة باصبعنا اذا لمسنا النار […] واما ان مدرك
الجزئيات اذا كان هو البدن كان مدرك الكليات ايضا البدن فلانا اذا احسسنا حرارة جزئية امكننا ان
نحمل عليها الحرارة الكلية بان نحكم ان هذه الحرارة المعينة هي الحرارة والحامل للكلي على الجزئي مدرك لهما
ضرورة لان التصديق مسبوق بالتصور ولما كان المدرك للجزئيات هو البدن فقط كان المدرك للكليات
ايضا البدن واعترض الفلاسفة على هذا بانا لا نقول ان النفس لا تدرك الجزئيات اصلا بل نقول ان
النفس تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بتوسط ادراك البدن فلا يلزم كون البدن مدركا للكليات
واجاب المتكلمون بانه لو كان النفس مدركة للجزئيات والبدن ايضا مدركا لها لما بينا فيلزم ان يكون
الانسان مدركا للجزئيات مرتين وان يكون مدركين فيلزم ان يكون لكل واحد منا نفسان وذلك محال
بالبداهة الثاني لو كانت النفس مجردة لكان نسبتها الى البدن بمجرد التصور والفعل لا بالقرب والبعد
لان ذلك على المجرد محال والابدان كلها قابلة لتصرفات النفس من الحركة والسكون وغيرهما فكان نسبتها
الى الجميع واحدة فيجب ان تكون النفس قادرة على التصرف في جميع الابدان كتصرفها في بدنها وذلك ظاهر
البطلان فان قلت لا يجوز ان تكون النفوس مختلفة بالحقيقة والابدان مختلفة بالمزاج فيتعلق كل
نفس بما يناسبها من المزاج ولئن سلمنا اتحاد النفوس بالحقيقة لكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس ببعض
البدن اقتضيا ذلك التعلق قلت اما الجواب عن الاول فلان الابدان الانسانية قريبة المزاج وقد
نجد بدنين متوافقة بالمزاج وقد يتغير مزاج البدن الواحد حتى يوافق مزاج بدن آخر ولا يتغير تعلق
النفس وعن الثاني ان التعين والوجود خاصيتها بغير ما في طبع الموجود فالمعين لا يتعين لذلك لانهما

شرط ان لنا ثير الشي و الشرط لا يتغير هذا غاية اقوال المتقدمين و المتاخرين في بحث النفس وقد سنح لنا
برهانان على انا غير مجرد في نفس الحق فلنطلبه منهما الاول كل واحد منا يعلم بديهة ان المشار اليه بقوله
انا حاضر هناك و انه الذي يقوم ويجلس ويمشي ويقف وما هو كذلك يكون في المكان و مشارا اليه بالحس
فلا يكون مجردا فان قلت لم لا يكون ان يكون بسبب الحضور لشدة تعلقه بالبدن واستغراقه في
احواله قلت لوجاز لشدة الاستغراق في احوال البدن بحيث يجزم بديهة انه حاضر وهو مجرد في حقه
ان يجزم بديهة انه مجرد فيه فعل الادراك و التميز في لوازمه البديهية فبالاولى ان لا يدرك العوارض
الكثيبة المباينة لاحوال البدن كالمعقولات والكليات بل نفسه وليس كذلك و الجواب الواضح المنفي
ان العلم بالحضور بديهي فلا يجوز خلافه و الا لبطل حكم البديهيات الثاني انا نعلم علما ضروريا ان للبدن
ادراكات مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل ورائحة المسك والم الجرح ولذة الوطي
و انكار ذلك مكابرة وسفسطة ونعلم يقينا ان المدرك بهذه الادراكات نحن لا شي القبيل في النفوذ
بل على سبيل المشاهدة فلو كان المشار اليه نحن مجردا غير حال في البدن يمتنع ان يكون ادراك البدن عين
ادراكه اذ يمتنع ان يكون ادراك احد المتباينين عين ادراك الاخر الا بان يكون لهما حالا في الاخر
او يكون متحدا مع الاخر كما ذهب اليه فرفوريوس اذ منبرا ان النفس الناطقة مع كونها مجردة متحدة
بالبدن فالحق ان ادراك البدن اذا كان عين ادراك النفس فلا يخرج عن ثلثة امور حلول النفس في البدن
او اتحادها معه او امتناع كون البدن مدركا للجزئيات و الثاني والثالث محال فتعين الاول اما امتناع
الثاني فلانا نعلم بديهة ان المجرد لا يكون عين الجسم واما الثالث فلما بينا قبل من ضرورة ثبوت الادراكات
للبدن هذا هو غاية الكلام في هذا الباب فالحق الموثق مما ذكرنا وما ذكروا ان النفس جوهر وضعي
مدرك للكليات والجزئيات مؤثر في الاجسام بريء عن الخلل والفنا اما انها جوهر وضعي فلما بينا من بداهة
العلم بالحضور والحركة والسكون واما انها مدركة للكليات والجزئيات فلعلمنا بديهة انا نعلم الكليات والجزئيات
واما انها مؤثرة في الاجسام فلما ذكروا من صدور الافعال العجيبة عنها واما انها بريئة عن الخلل والفنا
فلما علم من قولهم انها بالارتياض والاعراض عن اللذات البدنية البدنية تدنو في احوالها مثل الادراكات
والتاثيرات فالحق انها جوهر لطيف نوراني يكون الفنا و الاشيا الردية الدنية مدركة للجزئيات والكليات
حاصل في البدن متصرف فيه غني عن الاغتذا بريء عن التحلل والنما والظاهر ان مثل هذا الجوهر ينبغي بعد

فما البدن اذا ثبت له حاجة الى البدن ومثل هذا الجوهر لا يكون من عالم العنصر بل من عالم الملكوت
فمن شانه ان لا يفنى بخراب البدن وهلاكه بل يلائمه و يتالم بما ينافيه والله اعلم ويقول تع ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احيا عند ربهم يرزقون فرحين بما اتيهم الله من فضله وقال النبي عم اذا وضع
الميت على نعشه رفرف روحه فوق نعشه ويقول يا اهلي ويا ولدي الحديث هذا ما عندي من حقيقة
النفس والله اعلم بالصواب فصل الفصل الثاني في احوال النفس في اجزاء اقول اختلفوا
في اتحاد النفوس البشرية بالماهية فقال ارسطو انها متحدة بالحقيقة وزعم قوم من الاقدمين و ابو البركات
البغدادي وقوم من المتاخرين انها مختلفة بالحقيقة واحتج ارسطو بانها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها
في كونها نفوسا بشرية لكانت مركبة واذا كانت مركبة كانت اجساما وقد بينا انها ليست بجسم والجواب لم لا
يجوز ان يكون كونها نفوسا بشرية امرا عارضا لا ذاتيا اذ يجوز اشتراك المختلفات بالماهية في العوارض كما لا
والفرس في كونهما ماشيا وموجودا واكلا الى غير ذلك فح لا يلزم التركب ولا نم ان كل مركب جسم لم لا يجوز ان
يكون المركب مجردا والظاهر كذلك لان المجردات سيذكر بعضها تكون جواهر والجوهر ذاتي للجواهر
لا ينفك ذاتها من حيث هي عنه الجوهرية عنها وذلك ايضا ذاتي فيشترك الجواهر في الجوهرية وتخالف ذاتي
ضرورة تحقق الاشتراك في الجنس الذي هو الجوهر ولان انواع الاعراض مركبة مع انها ليست بجسم ولا نم انها
ليست بجسم واحتج من زعم ان النفوس البشرية متخالفة بالماهية بان النفوس مختلفة بالعفة والفجور
والذكا والبلادة فذلك اما بسبب المزاج او بسبب الاسباب الخارجة كالوالدين والاقاليم والبلدان او بسبب
النفس فالاولان باطلان فتعين انها بسبب النفس انما قلنا ان ذلك ليس بسبب المزاج لان الانسان
قد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكا وقد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وبالعكس وقد يتغير المزاج ولا
يتغير ذلك واما قلنا ان ذلك ليس بسبب الاسباب الخارجة لانها قد تكون بحيث يقتضي خلقا والحاصل ضده
كاصحاب الحيال فان اسبابها تقتضي غلظة مزاجها واخلاقها وقد يكون الامر بالعكس وقد يتولد من الابوين
ولدان مختلفان في الاخلاق وكذلك البلاد والاقاليم فعلم انها بسبب النفس فلكل نفس لازم واختلاف
اللوازم دال على اختلاف الملزومات فيلزم اختلاف النفوس بالماهية وهو نظر اذ لا نم الحصر في الاقسام
الثلثة لجواز ان يكون ذلك بسبب الاسباب الباطنة والخارجة كاختلاف الالات الادراكية من القوى الباطنية
واعتدال المزاج وعدم اعتداله ومزاج الابوين والبلد ومعاشرة الاقران وغير ذلك الظاهر وح لا يلزم اختلاف

النفوس قال الثاني في القدم اقول اختلفوا في قدم نفوس الانسان فقال افلاطون وقوم
من الاقدمين انها قديمة وقال ارسطو واتباعه انها حادثة واحتج الاولون بانها لو كانت حادثة لكانت
مادية لوجوب مسبوقية كل حادث بمادة كما مر من تقدم الامكان على وجود الحادث واحتياجه الى محل
لكونه وجوديا وذلك هو المادة لكن النفس غير مادية كما بينا فتكون قديمة وجوابه قد مر انه لا نسلم مسبوقية
الحادث بالمادة قولهم لان الامكان سابق وهو وجودي قلنا لا نسلم انه وجودي وقد مر الكلام عليه بتحقيقه
واحتج ارسطو بانها لو كانت قديمة لكانت في الازل اما واحدة او كثيرة ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كانت واحدة
فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل واحد وكل ما لم يعلمه واحد لا يعلمه احد لان
العالم انما هو النفس وانه ضروري البطلان وان تعددت عند التعلق فذلك محال لان النفسين اللتين حصلتا
بعد التعدد ان كانتا حاصلتين فمجموعهما الآن والنفس التي كانت موجودة قد فنيت فلا تكون النفس
قديمة اذ المراد بالنفس هو المتعلق بالابدان واما اذا كانت كثيرة فلا بد من الامتياز بينها اذ يمتنع التعدد
بدون الامتياز والامتياز ليس بالماهية لما بينا انها متفقة بالماهية ولا بلوازم الماهية لانها اذا كانت
متفقة بالماهية كانت متفقة بلوازم الماهية ولو فرضنا انها كلها لم تتفق بالماهية بل اختلفت بالماهية فلا بد
وان يحصل من كل نوع من تلك الماهيات شخصان وح لا يكون بينهما امتياز بالماهية ولا بلوازمها وايضا
لا يكون الامتياز بالعوارض لان اختلاف العوارض انما يتحقق عند اختلاف المواد وقبل البدن لا
مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض ايضا واذا لم تتمايز النفوس امتنع التعدد والجواب لا نسلم انها
متفقة بالماهية ولا نسلم وجوب وجدان شخصين من نوع ولم لا يجوز ان يكون كل نوع منحصرا في شخصه
ولم لا يجوز ان تكون النفوس دائما متعلقة بالابدان على سبيل التناسخ وح يتحقق الاختلاف بالعوارض
ولا نسلم ان الاختلاف بالعوارض موقوف على اختلاف المواد لان التعين لازم لكل موجود خارجي سواء كان
ماديا او مجردا الا ترى انه اذا وجد شيء في الخارج فلا بد ان يصير متشخصا وهذا يمنع الاشتراك فيه وح يكون
التعين لازما فلا احتياج في الامتياز الى شيء آخر وههنا كلام واخر لا شك فيه قال الثالث في البقاء
اقول الغرض من هذا البحث ان النفس باقية بعد فناء البدن واحتجوا عليه بان النفس اما ان تكون
بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة يلزم ان لا تفسد والا لكان فيها قوة الثبات والفساد فيلزم التركيب
لانه ح حصل في ذاته معنيان وعلم من قولهم ان مرادهم بالقوة ههنا الاستعداد التام لا الامكان اللازم

للماهيات والا لكان كل ممكن مركبا لما فيه من قوة الثبات والفساد فيلزم انتفاء البسائط الممكنة
ويلزم انتفاء المركبات ايضا لامتناع المركب بدون البسيط وان كانت مركبة فلا بد من تحقق البسيط
فيها وهو لا يفسد كما ذكر وهو يجب ان يكون مجردا لانه جزء المجرد وجزء المجرد لا بد وان يكون مجردا اذ لو
كان ماديا لما كان المجرد مجردا فيكون عاقلا ومعقولا فيكون نفسا اذ لا معنى للنفس سوى ان يكون مجردا
يعقل الاشياء وذكروا في بيان كون المجرد عاقلا ان المجرد يمكن ان يعقل مع غيره واذا امكن ان يعقل مع
غيره صح اقتران مجرد معه واذا جاز اقتران صورة مجردة معه في الذهن جاز في الخارج لانه ثبت
كون ذاته قابلة لذلك الاقتران والاقتران في الذهن ايضا واذا جاز الاقتران في الخارج
فقد حصل له العلم اذ العلم هو حصول صورة مجردة للشيء فثبت ان ذلك المجرد عاقل ومعقول وفيه نظر اذ لا
نسلم ان العلم هو حصول صورة الشيء للشيء بل هو وصول المفكر المدرك الى معنى الشيء ولئن سلمنا ان العلم هو حصول
صورة الشيء للشيء لكن لا نسلم ان الاقتران هو حصول صورته له ولئن سلمنا لكن الاقتران في الذهن انما كان للصورة
المجردة مع صورته الذهنية لا مع نفسه اذ نفسه ليست بموجودة في الذهن هذا غاية تقرير حجتهم وفيه نظر لان
الاستعداد التام هو الامكان مع شرائط اخرى من وجود الفاعل وارتفاع الموانع وتحقق ذلك المجموع لا
يوجب التركيب ولا نسلم ان كل مجرد عاقل وقد مر دليله مع فساده ولئن سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان جزء النفس نفس اذ
جزء الشيء لا يكون ذلك الشيء ولئن سلمنا لكن الغرض من بقاء النفس سعادتها وشقاوتها بعد فناء البدن بواسطة
حصول الكمالات او اضدادها وعلى هذا التقدير لا يتحقق هذا الغرض لجواز ان يكون الجزء الآخر شرطا في بقائها لا انها
وايضا هذا الدليل يقتضي ان لا تكون النفس حادثة اذ لو كانت حادثة لكانت فيها قوة الفساد والثبات فيلزم
ما ذكرتم من الفسادات وهو خلاف مذهبكم اذ ذهبتم الى ان النفس حادثة واحتجتم بتقرير آخر وجدته في كتبهم وهو ان
النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت باقية مع الفساد اذ القابل يجب بقاؤه مع المقبول ومن المحال ان يبقى الشيء
مع تحقق الفساد اللهم الا ان يكون لها شيء كالمادة يقبل فسادها وح ذلك الشيء لا يفسد والا لكانت له مادة اخرى
يقبل فساده وتسلسل فذلك الشيء هو النفس لانه ح يكون ذلك الشيء مجردا لانه جزء المجرد وعاقلا كما مر وليس المراد
بالنفس سوى ذلك وفيه نظر لان المقبول اذا كان وجوديا يجب بقاء القابل معه اما اذا كان عدميا فلا لان
قبول العدمي ليس معناه الا ان يسلب الملكة عنه وهذا لا يتوقف على وجود القابل ومادة الشيء اذا بقيت مع فنائها
كيف يكون عين ذلك الشيء وقد مر الكلام في كون المجرد عاقلا وان الغرض لا يحصل ببعض سائر الاجزاء قال

الرابع الى آخره اقول اتفق المحققون من الفلاسفة واهل الملة على بطلان التناسخ وذهب قوم من العلماء
المتقدمين وطائفة من البراهمة والاعيبة المنتحلين الى الدين كالشاكوني وجيء الى صحته وهم طوائف اربع كما ذكر
في الكتاب واحتج المنكرون على بطلانه بوجهين الاول لو كانت نفس متعلقة ببدن آخر لتذكرت (كان به)
بعض تلك الاحوال لان محل العلم والذكر هو النفس باق وذلك لان من البديهي ان من كان في بلد سنين
كثيرة ثم انتقل منها الى بلدة اخرى لا يبعد ان يتذكر تلك الاحوال التي ورد عليه في تلك البلدة او بعضها
ولو كانت حالة واحدة والحكم بهذا مكابرة واعترضوا على ذلك بانه لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن
مشروطا بالتعلق به وجه لا يكون لها تذكر نفسها اصلا ولانه يجوز خلق الانسان عن تذكر احوال نفسه اياما وسنين
واذا كان هذا ممكنا فليجز دائما والجواب عن الاول ان البدن الاول والثاني متساويان في مزاج الانساني
وفي قابليته تعلق تلك النفس فلو كان احدهما شرطا للذكر لكان الآخر ايضا كذلك فيلزم ان تذكر تلك الاحوال
وعن الثاني ان نسيان الانسان جاز ان ينساه دائما لا انه اذا جاز ان نسي بعض احواله جاز ان ينسى جميع احواله
دائما الثاني ان على حدوث النفس فقالوا ان حدوثها مستندا لعلة قديمة اذ لو كان مستندا الى الحوادث لزم
التسلسل فحدوثها متوقف على شرط حادث والا لما كانت حادثة بل قديمة لقدم علتها والشرط الحادث
هو البدن الصالح لقبول تعلقها فحدوث البدن علة لفيضان النفس عن علتها القديمة لان العلة التامة
تتم بحدوثه واذا وجب فيضان النفس لذلك البدن فلو تعلق بذلك البدن نفس اخرى على سبيل التناسخ
يجتمع نفسان في بدن واحد فيلزم ان يكون الشيء الواحد شيئين وذلك محال لان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا (النفسان ح)
لا شيئين وفيه نظر اذ لا نسلم ان البدن شرط ولئن سلمنا ان البدن شرط لكن لا نسلم انحصار الشرائط فيه وح
لا يجب فيضان النفس فجاز تعلق النفس المستنسخة به وليس سلمنا لكن لم لا يجوز ان يتعلق به النفس التناسخية (مستحبه)
ويصير ذلك التعلق مانعا من حدوث نفس اخرى وليس سلمنا ذلك لكن هذا الدليل مبني على حدوث النفس
وقد مر ان حدوثها موقوف على بطلان التناسخ لما مر ان على تقدير التناسخ لا يتم ما ذكره ارسطو فيلزم الدور
احتج اصحاب التناسخ بان البدوات الماضية غير متناهية بناء على قدم العالم فالابدان الماضية ايضا
غير متناهية لانها نتائج البدوات والنفوس المفارقة عن الابدان باقية الآن لما بينا من امتناع الفساد عليها
وتلك النفوس متناهية لان كل عدد موجود في الخارج فهو اما شفع او وتر وكل شفع ووتر متناه فيلزم ان (يكون عدد)
النفوس متناهيا وقد كان عدد النفوس متناهيا وعدد الابدان غير متناه فاذا قسمنا النفوس على الابدان

المطيعون لهم الذين لهم حرمن قهم من الانبياء صلوات الله عليهم وسلامه

يحصل لكل من الابدان نفس واحدة ويلزم التناسخ والجواب لا نسلم ان البدوات والابدان الماضية غير
متناهية وقد مر الكلام على بقاء النفس ولا نسلم ان كل عدد اما شفع او وتر بل العدد المتناهي كذلك وقد مر هذا
البحث في ابطال التسلسل قال الفصل الثالث الى آخره اقول هذا الفصل في الروحانيات السماوية (فصل ح)
والارضية اختلفوا فيها فزعمت الفلاسفة انها مجردة وسموا الفلكية بالعقول والنفوس والارضية بالطبائع
التامة وللواحد طباع تام ومرادهم بكونها سماوية وارضية مع تجردها كونها متعلقة بالاجسام السماوية والارضية
وذهب الملية الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة وسموا السماوية بالملائكة والارضية
بالجن ان كانت خيرية وبالشياطين ان كانت شريرة وانكرت الفلاسفة واوائل المعتزلة كونها كذلك وقالوا
لو كانت اجساما فاما ان كانت لطيفة بمنزلة الهواء او كثيفة كسائر الاجسام الكثيفة ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كانت
لطيفة بمنزلة الهواء وجب ان لا تكون قوية على شيء من الافعال القوية لكنكم ذهبتم الى انها قوية على افعال شاقة خارجة
عن وسع البشر ويلزم ايضا ان تتفتت تراكيبها بادنى سبب كالهواء وانتم لا تقولون بذلك واما اذا كانت كثيفة (وايضا يلزم ح)
وجب ان نشاهدها والا لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة وشموس ونحن لا نراها وهذا باطل بالضرورة
هكذا ما ذكروه وفيه نظر اذ لا نم الانحصار في كونها بمنزلة الهواء اذا كانت لطيفة لجواز ان تكون اللطيفة لا كالهواء في
الرقة والضعف بل يكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام كالفلك وغيره واحتجت الفلاسفة على
تجردها بانا بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والبديع واحد محض ليس له صفات ولا جهات مختلفة
فمعلوله لا بد ان يكون واحدا ولا يكون عرضا لان العرض مسبوق بالجوهر والجوهر بعده لانها معلولة له فيلزم قيام
العرض بنفسه فيكون جوهرا ولا يجوز ان يكون جوهرا متحيزا والا لكان مركبا من الهيولى والصورة لما بينا ان كل متحيز
مركب من الهيولى والصورة فح ان صدرا معا عن البديع فقد صدر عنه الكثير والواحد وهو محال وان صدر عنه الهيولى
وحدها فالهيولى ان صدر عنه الصورة لزم كون الهيولى فاعلة وقابلة للصورة معا وقد بينا ان الشيء الواحد يمتنع ان يكون فاعلا
وقابلا وان صدر عنه الصورة فعلت الصورة الهيولى لكانت الصورة غنية في ذاتها عن الهيولى فلا تكون صورة فيها (ارى شرح هذا التجرد)
اذ صورة الشيء تابعة له واذا لم يكن متحيزا تكون جوهرا مجردا وهذا المجرد لا يكون فعله بتوسط الاجسام لان الاجسام
بعد فعله اذ هي انما تصدر عنه او عن ما صدر عنه فلو كان فعله بتوسط الاجسام لما صدر عنه شيء فلا يوجد شيء من
الممكنات في الخارج واذا لم يكن فعله بتوسط الاجسام لم يكن نفسا بل يكون عقلا لما مر ان العقل لا يتعلق بالاجسام
تعلق التدبير ولا بد من الكثير فيه ليتكثر معلوله لانه اذ لو كان واحدا لما صدر عنه الا الواحد ومن ثم لكن الواحد والعدد

(لان النفس لما باشر بواسطة الاجسام لا الة فيه بخلاف العقل فانه نورية حاله)

وما هذا فيلزم ان لا يوجد شيئان الا وان يكون احدهما علة للآخر وذلك ضروري البطلان والكلام الى فيه هي الماهية
والامكان والوجود لو كان فيه كثرة وهو صادر عن الواجب فيلزم صدور الكثرة عن الواجب انما هو الوجود والماهية
ليست بجعل الجاعل والامكان لازم لها فلا يكون ايضا بجعل الجاعل بناء على رايهم وقد عرفت فيه لما بينا ان الماهية
بجعل الجاعل واذا كان له الماهية والامكان والوجود فيصدر عنه بجهة امكانه هيولى الفلك التاسع وايضا
عنه بتوسط قابلية الهيولى صورة الفلك وبجهة وجوده العقل الثاني وبجهة ماهيته نفس الفلك الاقصى ثم يصدر
عن العقل الثاني بجهة امكانه الفلك الثامن وايضا عنه بتوسط قابلية الهيولى صورة الفلك الثامن وبجهة
وجوده العقل الثالث وبجهة ماهيته نفس الفلك الثامن ويصدر على هذا الترتيب من كل عقل فلك وعقل ونفس
الى ان ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي هو عقل الفلك الادنى فيلزم ان يكون العقول عشرة
والافلاك تسعة لان العقل الاول هو عقل الكل والتسعة الباقية عقول الافلاك التسعة ثم يحصل من العقل الفعال
هيولى العناصر والمركبات من العناصر ويحصل منه ايضا صورها بتوسط قابلية الهيولى وبعضهم جعل وجوب
وجود العقل بالغير جهة اخرى وبعضهم علمه بذاته وعلمه بالواجب جهتين اخريين فقد ذكروا ان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون عرضا ثم قالوا ليس من الواجب الا وجود العقل الاول والوجود عرض فمعلوله الاول عرض فما قضوا
قولهم مرادهم ان الماهية التي يصدر وجودها عن الواجب لا يجوز ان يكون عرضا لانها ح يكون محتاجة الى المحل وعين
من الممكنات فيلزم قيام العرض لا بالمحل بخلاف الوجود فانه يقوم بالماهية فلا يلزم المحذور هذا كحسن قولهم
في هذه المسألة وضعف قولهم بين لا [illegible] ... قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولئن سلم لكن لا نم انه ليس له
تعالى صفات ولئن سلم ذلك لكن لا نم امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا [illegible] ولئن سلمنا لكن لا نم ان
الهيولى واحدة بل لها ماهية وامكان ووجود ولئن سلم لكن لم لا يجوز صدور الهيولى من الواجب وصدور الصورة
ايضا عنه بتوسط قابلية الهيولى كما ذكرتم في صدور الفلك وصور العنصريات ولئن سلم لكن لم انتهى الى العقل الفعال
ولم يتجاوزه احتج المتكلمون على امتناع مجرد سوى الله تع بانا لو فرضنا مجردا سوى الله تع لكان مشاركا لذات
الله تع في التجرد فاما ان يختلف الذاتان في شيء آخر او لا يختلفان البتة فان لم يختلفا لزم تساوي الممكن لله تع في تمام
الماهية وذلك محال وان اختلفا في شيء والتجرد صفة لهما فيكون معلولا لهما لامتناع كونه معلولا للغير والا يلزم احتياج
الله تع في صفته الى امر منفصل وذلك محال واذا كان معلولا لهما يلزم تعليل معلول واحد بعلتين مستقلتين وذلك
باطل لما عرف امتناع تعليل معلول واحد بالشخص بعلتين مستقلتين والقائل ان نقول لا نم احتياج التجرد

فان قلت ـه
هيولى ـه
قلت ـه
منهم ـه

الى العلة لكونه عينيا ولئن سلم لكن الممتنع انما هو توارد العلتين على معلول واحد بالشخص واحد بالنوع لما مر
من جواز تعليل الحرارة بالعلل وههنا التجرد واحد بالنوع لكونه مشتركا فيه لا بالشخص فلا يلزم المحال هذا
هو المنقول من المتكلمين ويمكن ان يستدل على هذا المطلوب بوجه الزامي وهو ان يقال ليس شيء من الممكنات
مجردا اذ المجرد اما ممتنع لذاته او واجب لذاته وذلك لان المجرد لا يخلو من ان يكون قابلا للوجود او لم يكن فان
لم يكن فهو الممتنع لان ما لا يكون قابلا للوجود يمتنع له الوجود وان كان قابلا للوجود يلزم ان لا يكون
قابلا للعدم اذ لو كان قابلا للعدم لما لزم من فرض العدم له محال لذاته وقد يلزم لانه لو فرض له العدم
لما بقي قابلا للوجود لانه لو قبل الوجود ح لزم حدوثه وهو على المجرد محال لان الحدوث يقتضي المادة على
مذهب الفلاسفة كما مر واذا لم يبق قابلا فقد لزم المحال لذاته واذا لم يكن قابلا للعدم لزم كونه واجبا فعلم
ان المجرد اما ممتنع او واجب والله اعلم **قال** المقصد الثالث في المسائل الاخر الصحيفة الاولى
اقول الصحيفة الاولى في اوصاف الله تع على الاجمال صفات الله تع اما وجودية حقيقية وهي التي لا
يكون بالقياس الى الغير كالوجود والحيوة والقدرة او وجودية اضافية وهي التي يكون بالقياس الى غيرها
كالوجوب والتقدم والايجاد او عدمية كالغنى فانه عبارة عن عدم الحاجة وكعدم التحيز والحصر هذه الاقسام
الثلاثة ظاهر لان الصفة لا تخلو من ان يكون وجودية او عدمية فان كانت وجودية فاما ان لا يكون بالقياس
الى الغير وهي الاولى او يكون بالقياس الى الغير وهي الثانية وان كانت عدمية فالثالثة والعدميات
كلها اضافية وسميت سلبيات وهذا التقسيم بالقياس الى بسايطها وجاز ان صفة تتركب من قسمين كالقدم
فانه كون لا يكون مسبوقا بالغير وكالاولية فانها موجودية سابقة على الغير وكالخلق فانه الايجاد الذي
لا يكون بالالة والمتكلمون لا يطلقون الصفة الا على الوجودي ويسمون السلبيات نعوتا فيجعلون العلم
صفة والغنى نعتا ثم اختلفوا في الصفات الحقيقية والوجوب من الاضافيات فقالت الفلاسفة انها عين
ذات الله تع ويقرب من هذا القول قول بعض المعتزلة ان الله تع عالم بلا علم بل بالذات قادر بلا قدرة بل
بالذات وكذا في الباقي لان قولهم عالم بلا علم بل بالذات يفهم منه انه تع عالم لا من جهة قيام العلم الذي
هو الصفة به بل من جهة ذاته ومعلوم ان العالم من له العلم فيكون علمه ذاته وقال المحققون ان هذه
الصفات غير ذات الله تع على معنى انها معان زائدة على ذات القديم وقال اكثر اهل السنة من الاشاعرة
وغيرهم ان هذه الصفات موجودة لا عين الذات ولا غيرها بمعنى انها غير ممكنة الانفكاك عن الذات

للوجود ـه
المسائل
المتجددة
العدميات
غير منفك عن الذات ـه

المراد من التجرد عدم كونه عارضا لانه عين الذات

كما يجيء والوجوب عينها فلا نزاع بينهما الا في الوجود واحتجت الفلاسفة بوجوه الاول لو كان لله تع صفة زائدة فهي ان لم يكن صفة كمال لزم نفيها عنه لان صفاته صفات كمال لان صفة النقصان توجب نقصان الذات والصفة التي لا تكون كمالا ولا نقصانا فلا تحتاج تكون ايضا نقصانا لان الزيادة التي لا تكون كمالا تكون نقصا وان كانت صفة كمال كان الله تع ناقصا من جهة الذات مستكملا بغيرها لانه يحصل بها كمال الذات والجواب ان صفات الكمال اذا كانت ناشية عن الذات كان ذلك غاية كمال الذات اذ كمال الذات ليس الا ان تكون الذات مقتضية للكمالات والنقصان انما يكون ان لو كان الكمال حاصلا عن الغير الثاني لو كانت لله تع صفة زائدة لكانت الذات قابلة لها وفاعلا لها معا وذلك محال لما بينا ان الواحد لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا والجواب لا نسلم انه لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وقد سبق هناك وقد سبق ايضا في فصل الوجوب ما ذكرنا في الوجود انه لو كان زائدا فعلته ذات الواجب ويلزم تقدم الوجود على الوجود وكون الوجود ممكنا جاز الوجوه الوجوب وقد احتجوا في الوجوب والتعين بانهما لو كانا زائدين فعلتهما ذات الله تع والعلة متقدمة على المعلول بالوجود والتعين والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه وقد عرفت الجواب والحق انها معان زائدة على الذات لوجوه الاول المعاني التي تفهم من هذه الصفات لغة وعرفا وعقلا مثل ادراك معنى الشيء من العلم والتمكين من الفعل والترك من القدرة والكون في الوجود وضرورة الكون من الوجوب وعلى هذا لا يخلو من ان تكون ثابتة لله تع او لم يكن فان لم يكن يلزم النقصان لان هذه المعاني كمالات ونقايضها نقايص وهذا ضروري وان كانت ثابتة كانت زائدة بالضرورة لان تلك المعاني تمتنع قيامها بذواتها الثاني ان كان المراد بصفات الله تع تلك المعاني المعقولة المتعارفة فهي زائدة قطعا وان كان المراد بها عين الذات فعلى تلك المعاني فتكون الفاظ تلك الصفات كالعلم والقدرة والحيوة مع اسم الله تع اسما مترادفة لذات الله تع ولا شك انه لا بد وان يكون من صفات الشيء وغيرها وبينهما فرق في المعنى فيهما ليس كذلك فيلزم نفي الصفات وذلك باطل الثالث لو كان العلم مثلا عين حقيقة الله تع فلا يخلو من ان يكون علمه هو المعنى المعقول المتعارف اعني ادراك معنى الشيء وغيره فان كان يمتنع ان يكون عين الذات فانه كان يمتنع الحكم عين الذات لانه لو كان عين الذات فاما ان يعتبر التجرد معه في حقيقة الله تع او لا يعتبر فان اعتبر لزم ترك الواجب وهو محال وان لم يعتبر كان الواجب متعددا فيعتبر لا كل هنا وكان الشيء الواجب جوهرا او عرضا وذلك محال وان لم يكن علمه هو المعنى المتعارف فلا يخلو من ان يكون ادراك المعنى حاصلا هناك او لا يكون فان لم يكن فلم يكن العلم حاصلا لله تع اذ العلم بدون ادراك المعنى محال اذ العلم هو عين ادراك المعنى اعراف متساويان وكان ذلك اسم العلم

دون معناه وان كان حاصلا لم يكن داخلا في ذلك العلم الذي هو عين الذات والا لزم تركيب ذات الواجب فيكون زائدا على ذلك المعنى والمقدر ان ذلك المعنى عين ذات الله تع فيلزم كون ادراك المعنى زائدا على حقيقة الواجب قوله ويلزم نقض من يبهم جواب سوال مقدر وهو ان يقال سلمنا ان ادراك المعنى زائد على ما هو حقيقة الواجب لكن لا نسلم ان العلم زائد وانما يكون كذلك ان لو كان علم الله تع هو ادراك المعنى كيف والتقدير انه علم غير ادراك المعنى فاجاب بانه لا يخلو من ان يكون علم الله تع هو الادراك او غيره في نفس الامر فان كان الاول فقد حصل المرام وان كان الثاني يلزم نقض مذهبكم في نفي الصفات لان هذه صفة زائدة قوله مع ان الحق انه علم لانه متى حصل هذا المعنى حصل العلم من حيث انه حصل هذا ومتى لم يحصل كمن حيث انه لم يحصل كما جرى واستدل اهل السنة بان العلم لو كان عين الذات تع وا الوجود ايضا عندكم عين حقيقته فيلزم ان يكون العلم عين الوجود وذلك باطل ضرورة يعلمه كل احد ولان العلم معنى يدرك به الاشياء وليس الوجود كذلك وكذلك في باقي الوجوب وغيره من الصفات وهذا كلام حق اما اهل السنة من الاشاعرة وغيرهم فلما علموا امتناع كون الصفة عين الذات وكان عندهم ان غير الله تع لا يجوز ان يكون قديما بناء على اعتقادهم ان القدم واجب لذاته ذهبوا الى ان صفات الله تع لا عين ذاته ولا غيرها وفسروا الغيرين على وجه يصح ذلك والمشهور منهم تفسيران الاول انهما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر اما مكانا كجسمين او زمانا كالاب والابن او وجودا وعدما كالموجود مع المعدوم ويرد عليه ان نفي الغيرية قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وفي كلمة الشهادة لان الا فيهما بمعنى الغير عند الاكثر ومثل قوله تع ما لكم من اله غيره لا يشمل الغير الواجب وفيه ما فيه ولو قيل المراد من الغيرين ما يصح لهما الانفكاك عن الاخر يلزم ان يكون صفات الله تع غيره لانه الثاني انهما الذاتان ليس احدهما الاخر ولا كلا منها ان صفات الله تع بهذين التفسيرين ليست غير ذاته تع ومثل ذلك بعضهم بالواحد من العشرة فانه ليس عين العشرة ولا غيرها لانه لا ينفك عنها وا لا لما كان منها وهذا بالتفسير الاول واما بالتفسير الثاني فيكون غيرها اذ يصدق انهما ذاتان ليس احدهما الاخرى فيكون غيرها وا استدلوا على عدم تغايرهما بان العشرة اسم يقع على مجموع الافراد فكان منها ولا كل فرد مع التسعة فلو كان الواحد غير العشرة لصار غيره بنفسه لانه فرد مع التسعة وفساده ظاهر لان قوله فكان منها ولا كل فرد مع التسعة ان اراد كل فرد موصوف بالمعية لصار من العشرة ما هو وكان الواحد من العشرة عين العشرة وان اراد كل فرد مع التسعة مجموعا حتى يكون المجموع عشرة فلا نسلم انه لو كان غير العشرة لصار غير نفسه فان قيل ان الغيرين لغة وعرفا وشرعا انما يقال على المنفصلين لان من قال ليس في الكيس غيره

والحق مع

دكرنا وعرفناه

دائما ولم يكن زائدا عليها يصدقه كل عاقل من اهل اللغة والعرف والشرع ولا يقول له اليس الواحد والاثنان
وغير ذلك غير العشرة حتى لو حلف عليه لا يحنث في الشرع وكذا لو قال ليس في الدار غير زيد علا نقال له اليس يده
ولونه وشكله غيره قلنا لان ذكر العشرة ذكر كل واحد من آحادها فلا يكون الغير مما يكون زائدا عليها وعلى
زيد في هذا المحل انما تقال عرفا في الحيوان الآخر ثم اهل السنة سلموا ان صفات الله تعالى وراء الذات وفسروا الوراء
بما ليس مفهومه نفس مفهوم الآخر وقال قوم من المحققين تجويز امرين لا يكون احدهما عين الآخر ولا غيره
جهالة لان كل امرين فرضنا فان كان المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر فاحدهما عين الآخر وان لم يكن
المفهوم من احدهما عين المفهوم من الآخر فاحدهما غير الآخر وهذا صحيح ان سلم الخصم ان الغير هو هذا لا انه هذا
عندنا ما لا غير فلا انه تنازع فيه وقال ايضا يلزم ان لا يكون الفرد من المعروف ولا الفرد غير الحقيقة
ولا طلوع الشمس غير وجود النهار وهذا ضروري البطلان والحق البين ان الذات والصفة اما ان يكونا شيئا
واحدا او شيئين والاول محال لما لا يكاد يشتبه الصفة غير الذات فتعين انهما اثنان فوجب لزوم القول بالغيرية
ولا ينفعهم شيء من التكلفات وايضا لما سلموا ان الصفة وراء الذات فقد سلموا ان شيئا آخر وراء الذات قديم
وجه القابلة في الاحتراز عن القول بعين التكلفات فعلم من ايجابهم ان النزاع في ان صفات الله تعالى غير
ذاته او ليست غيرها نزاع لفظي ووقع النزاع في معنى لفظ الغير لان الكل يسلمون ان صفات الله تعالى على
ذلك التفسير ليست غير ذاته واهل السنة يطلقون انها غير بتفسير الخصم ويسكتون انها زائدة على الذات
في الاطلاق من جهة المعنى واذا عرف ذلك فنقول ذهب اكثر المتكلمين الى انه لا صفة قديمة وراء السبعة او الثمانية
وهي الحياة والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام والثامن البقاء فنفى البقاء وقالوا ان الوجود عين الذات
وجعلوا باقي الصفات بعضها راجعا الى تلك الصفات وبعضها الى الاضافيات او السلوب فقالوا المحبة
ارادة الثواب فهي راجعة الى الارادة والرحمة انعام على العباد فهي من الاضافيات اذ الانعام على العباد
نسبة بين الله تعالى وبين العباد وقال الاشعري الرحمة ارادة الانعام فترجع الى الارادة والرضا ان فسر
بارادة اكرام المؤمنين فهو من قسم الارادة وان فسر بترك الاعتراض فهو سلبي واثبت الاشعري البقاء صفة
غير القدرة وما بين حقيقتها وكذا اثبت الحنفية وراء الوجود وما بين ولا تغيروا غير السبعة او الثمانية وما بينه
واثبت القاضي ابو بكر ادراكا اخر فهي ادراك الشم والذوق واللمس فانه اراد بذلك العلم بتلك المدركات
فلا يخرج عنها اما اذا اراد ادراكا غيرها فذلك يتبين لما عرف ان هذه الثلاثة مشروطة باللمس وهذا ما جاء في

الكيف المتوقف على هذه الثلاثة دون السمع والبصر لكونهما غير مشروطين باللمس وانفت ابو سهل الصعلوكي
يحسب كل معلوم علما ويحسب كل مقدور قدرة وعند غيره علم الله تعالى بالاشياء علم واحد وقدرته على الاشياء قدرة
واحدة هذا ما قال وفي كون العلم والارادة صفتين حقيقيتين بحث لانهما انما يتحققان بالتعلق بالمعلوم والمراد
اذ يمتنع ان يتحقق العلم بلا معلوم والارادة بلا مراد لما علمت ان العلم من الادراك وانت تعلم ضرورة ان الادراك
بدون التعلق بالمدرك محال وكذا الارادة اذ هي في الحقيقة ميل ما روحاني وذلك بدون التعلق بالمراد مستحيل
اذ الميل انما يكون الى شيء بخلاف القدرة فانها قد يتحقق بدون التعلق بالمقدور بايراده واخفيه وكذلك البصر والسمع
قد يتحققان بدون التعلق فاتضح الفرق بين العلم والارادة وغيرهما مما قد يعرض له التعلق وقد يكفي فيما سبق
ان المدرك لا بد منه بمعنى موقوف الادراك ومن تعلقها بالمدرك ليحصل الادراك كالبصر للباصرة في الابصار
بعينه فان البصر قوة للباصرة اذا تعلقت بشيء حصل ابصاره فالابصار والسماع كالعلم والبصر والسمع كالقدرة
وكل من القوة وتعلقها والقوة المتعلقة في العلم والارادة والسماع والابصار يصلح ان يسبق ذهن فهم
الى ان تلك الصفة عبارة عنه فلعل من ذهب الى الاول فهذا ما قال ان العلم والارادة صفتان حقيقيتان
وقد عرفت ان الحقيقي انما هو قوة العلم والارادة وقد بينا الآن ان الحق في الاخيرين اي التعلق او القوة
المتعلقة والقوة المتعلقة اقرب ولذا اختار اكثر المحققين وما لا الى الثاني طائفة من المتأخرين منهم الامام
فخر الدين الرازي رحمه الله اذ صرح في كتبه ان العلم هو التعلق ثم جاز ان يكون قوة العلم والسماع والابصار
واحدة وانما اختلفت علما وسماعا وابصارا باختلاف المتعلقات اي اذا تعلقت بالمعلومات تكون علما وبالمسموعات
سماعا وبالمبصرات ابصارا خاتمة الصفات الآتية على قسمين قسم يوجبه العقل مثل كونه تعالى موجودا
اذ نستدل بالممكنات على الواجب ببطلان الدور والتسلسل ونعلم انه مؤثر والا لما حصل شيء من الممكنات
ونعلم انه عالم لما نرى من عجائب صنعه ولطائف حكمته ونعلم انه غني لكونه واجبا ونعلم انه ليس بجسم ولا جسماني
لتركب الجسم وحاجة الجسماني في الوجود وقسم لا يوجبه ولا ينفيه بل يجوزه اياه اذ يجوز العقل ويحتمل الدليل على
امتناعه لا يتوقف على التاويل فقول الصادق لان الكلام جائز فيه التخصيص والتوسع والاشتراك والنسخ والتخصيص
وسهو الناقل والعقل الصحيح لا يعطلها فالحق التاويل ولان العقل اصل في معرفة كل المعارف ودلالة الكلام لبيان
من السمعيات ويترجح ما يتوقف عليه فلو قدح فيه يلزم القدح في ذلك الشيء ولا قول الصادق انما نصدقه
ونصدقه انما ثبت بالمعجز والمعجز انما ثبت بالعقل فلو قدح في العقل يلزم القدح في جميع ذلك قال الصحيفة

ما قال العوام
السمع والبصر
المخصص
تثبت

العاشية في الاستدلال على وجود الواجب الى اخرها **اقول** استدل العلماء على وجود الواجب بوجوه
الاول وهو المشهور انه اذا وجد موجود فوجد الواجب وسنظام كا في الكتاب الثاني لو وجد حادث
لزم الواجب والملزوم حق فكذا اللازم اما الملازمة فلانه لو وجد حادث فلا بد له من علة تامة وهي جملة ما يتوقف
عليه وجوب الحادث ووجود تلك العلة لا بد وان يكون في ان حدوث ذلك الحادث اذ لو لم يكن في ان حدوثه
فاما ان يكون سابقا على ذلك الآن او متاخرا عنه ولا سبيل الى شيء منهما اما اذا كان سابقا فلانه ح يلزم ان يوجد
العلة التامة في آن ولا يوجد المعلول فيلزم التخلف واذا تحقق التخلف يلزم ان لا يكون العلة التامة تامة لما بينا
في فصل العلل ان العلة التامة يمتنع تخلف المعلول عنها واما اذا كان متاخرا فلانه ح يلزم تقدم المعلول على
علته التامة فيلزم تقدم المحتاج على المحتاج اليه وانه محال واذا ثبت انتفاء الشقين تعين ان يكون علته التامة
في آن حدوثه ح اما ان كانت مشتملة على الواجب او لم تكن بل كانت ممكنة بتمامها فان كانت مشتملة على الواجب فقد
حصل المرام وان كانت ممكنة بكلها فلا بد لها من علة تامة ايضا مقارنة لها في آن حدوثها كما مر الآن فهي اما واجبة
او ممكنة وهكذا فان انتهى الى الواجب فقد تم الغرض وان لم ينته فيلزم التسلسل وذلك التسلسل يكون في آن
واحد هو آن حدوث الحادث لما بينا ان الكل يجب ان يكون في ذلك الآن وتكون غنية عما كان خارجا عنها لكونها
مشتملة على جميع ما لا بد لافرادها لان المفتقر على افرادها التامة متحققة فيها واذا تحققت افرادها كلها تحققت
بكلها فتكون غنية عن الخارج وح لا يخلو من ان يكون ممكنة قبل ذلك الآن او لم يكن فان كان يلزم الترجح بلا مرجح
لغنائها عن الخارج في الآنين وان لم يكن ممكنة قبل ذلك الآن يلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان
وانه محال الثالث كل حادث لا بد له من علة مستقلة وهي التي يجب بها المعلول فان كانت واجبة او مشتملة على
الواجب فقد تم المطلوب وان لم يكن كذلك بل كانت ممكنة بتمامها فلا بد لها من علة مستقلة واحدة او مشتملة
والا لعاد الكلام فيها فان انتهت العلة الى الواجب او المشتمل فذاك وان تسلسلت فلا بد لتلك السلسلة
من علة مستقلة غير فرد من افرادها لان اي فرد فرض علة لها يكون علة ذلك الفرد اولى بعليته السلسلة منه كما
مر في بحث ابطال التسلسل واذا كانت لها علة مستقلة غير فرد من افرادها فلا بد وان يكون مختص فرد من افراد
السلسلة بتلك العلة اذ لو لم يكن شيء منها بل يكون الكل بعضها لحصلت السلسلة سواء وجدت ام لا فلا يكون علة
للسلسلة بتلك العلة يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص لان كل فرد فرض يكون له علة
في تلك السلسلة وقد علم ان توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص محال وهنا في البرهان الرابع

الرابع جملة الموجودات مشتملة على واجب الوجود اذ لو كانت باسرها ممكنة فلا بد لها من علة تامة وهي اما
نفس الجملة او جزؤها او خارج عنها او مركب من الداخل والخارج والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يوجب كون
الجملة واجبة اذ الواجب ما يكون وجوده عن ذاته لكن الجملة ممكنة لتركبها من الممكنات والممكنات تحتاج الى ذوات وكذا
ما يركب منها فيلزم كون الممكن واجبا والثاني وهو ان يكون العلة التامة جزء الجملة فيقتضي كون الجزء جملة ما يتوقف
عليه الجملة وذلك محال لانه ح يتقبل الجملة غنية عن باقي الاجزاء فيلزم استغناء الكل عن الجزء والثالث وهو ان يكون
العلة التامة خارجة والرابع وهو ان يكون مركبة من الداخل والخارج يوجبان خلاف المفروض لان الخارج في
الثالث والرابع ان كان ممكنا لم يكن خارجا لان المفروض ان الجملة جملة الممكنات وان كان واجبا لم يكن كل موجود
ممكنا والمفروض انه كذلك فعلى كل تقدير يلزم خلاف المفروض الخامس لو وجد ممكن لزم واجب الوجود والملزوم حق
اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فلا بد له من علة تامة ويلزم كونها اما واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة
بتمامها فلا بد لها من علة تامة وهي اما نفس العلة التامة الاولى او جزؤها او خارجها او المركب من الداخل والخارج
والكل باطل اما الاول فلانه يوجب تقدم الشيء على نفسه لان العلة يجب ان يكون سابقا على المعلول فاذا كان الشيء علة
لنفسه يلزم تقدمه على نفسه واما الثاني وهو ان يكون علتها التامة جزؤها فلانه ح يقتضي ان لا يكون العلة
التامة تامة لانه ح يلزم احتياج الجملة الى الخارج واذا كانت الجملة محتاجا الى الخارج كان معلولها ايضا محتاجا
الى ذلك الخارج فلا يكون العلة التامة جملة ما يتوقف وانما قلنا انه ح يلزم احتياج الجملة الى الخارج لان ذلك
الجزء ممكن فلا بد له من علة تامة وعلته لا يكون الجملة والا لزم التقدم ولا البعض الآخر من تلك الجملة والا لكان ذلك
البعض اولى بالعلية لانه ح يكون تاثيره في الجملة اكثر مما اثر ذلك الجزء كما جرى في ابطال التسلسل وح يحتاج
الى الخارج ويلزم المحال واما الثالث فظاهر فلانه يستلزم كون الجملة مستغنية عن جميع اجزائها وكون العلة
التامة غير تامة وكذا الرابع فانه يلزم ان لا يكون التامة تامة لاحتياج المعلول الى ذلك الخارج وهو ثاني
المحالين ولا يلزم المحال الاول وهو الاستغناء عن جميع الاجزاء بل انما يلزم الاستغناء عن بعض الاجزاء السادس
الحوادث موجودة وكل حادث له علة تامة وهي يجب ان يكون واجبة او مشتملة على الواجب اذ لو كانت ممكنة بتمامها
يلزم احد الامور الثلاثة الممتنعة كون العلة التامة غير تامة او انقلاب الممتنع بالذات ممكنا او الترجح بلا مرجح
لانها ان كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج او لم يكن فان كانت يلزم كون العلة التامة غير تامة
لاحتياج المعلول الى تلك العلة الخارجة كما مر وان لم يكن لها علة من خارج فيكون مستغنيا بذاتها وح لا يخلو من

والمراد من العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلول من العلل القريبة والبعيدة

العلة صح
يعني على تقدير ان يكون الخارج علة تامة يلزم المحال لا بكون العلة التامة غير تامة في استغنائها عن جميع الاجزاء فاما اذا كان جزء العلة التامة يلزم احدهما دون الآخر كما ذكر في المتن

ان يكون ممكنه قبل حدوثها او لم يكن فان لم يكن يلزم انقلاب الممتنع ممكنا وان كان ممكنه يلزم الترجيح بلا
مرجح وهذا البرهان ايضا بديع ويقرب منه الباقية ايضا بديعه والسب الصحيفة الثالثة الى قوله في حالة
والعدم لا غير اولى البرهان على هذا المطلوب عجيب وليس في كتب القوم ما يقرب منه كما سنذكر قبل وصحح
لنا برهان حسن وهو ان نقول لو كان الواجب اثنين فكل واحد عرض هناك تعين وواجب الوجود من حيث
هو واجب الوجود لان هذا الواجب مشتمل على التعين ونفس الواجب والثانية هي التعين ونفس الواجب هي الواجب
من حيث هو الواجب وهو مشترك بينهما فتعين هذا الواجب لا يخلو من ان يكون عين واجب الوجود من حيث هو واجب
الوجود او لم يكن فان كان عينه فحيث وجد الواجب وجد هذا التعين ضرورة وحيث وجد هذا التعين وجد هذا
المعين فيلزم ان يكون الواجب واحدا والتقدير انه اكثر من واحد هذا خلف وان لم يكن هذا التعين عين الواجب
من حيث هو فلا يخلو من ان يكون لازما له او لم يكن فان كان لازما فلا يوجد الواجب بدون هذا التعين فحيث وجد
الواجب لزم هذا التعين ويلزم كون الواجب واحدا على تقدير ان لا يكون واحدا كما مر وان لم يكن لازما فجاز
انفكاكه عنه بحسب ذاته لان ما لا يكون لازما للشيء جاز انفكاكه عنه بالنظر الى ذاته والا لكان لازما واذا جاز انفكاكه
عنه بحسب ذاته فلا يخلو من ان يوجد شيء يستلزم اتصاله مع الواجب من حيث هو او لم يوجد فان لم يوجد صح انفكاكه
عن الواجب بحسب الواقع لانه لما لم يجب اتصاله مع الواجب بذاته ولا بغيره صح وقوع انفكاكه في الواقع بمعنى الا مكان
الوقوعي كما عرفت قبل واذا صح انفكاكه عن الواجب بحسب الواقع صح انفكاكه الوجود عن الواجب لان التعين
لازم للوجود الخارجي كما عرفت في فصل التعين وجاز انفكاك اللازم يوجب جواز انفكاك الملزوم وان وجد شيء يستلزم
اتصاله مع الواجب فلا يخلو من ان يكون ذلك الشيء منفصلا عن ذات الواجب او متصلا فان كان منفصلا يلزم احتياج
الواجب في تعينه اللازم لوجوده الى المنفصل فيلزم احتياجه في وجوده الى المنفصل وخروجه عن كونه واجبا وان كان
متصلا فاما ان يكون ذلك الشيء لازما للواجب من حيث هو او لم يكن فان كان لازما يلزم لزوم هذا التعين للواجب
من حيث هو الواجب لانه يمتنع انفكاكه عن الواجب والتقدير انه ليس بلازم هذا خلف وان لم يكن ذلك الشيء
لازما من حيث هو فاما ان يوجد ما يوجب اتصاله مع الواجب او لا فان وجد عاد الكلام فيه في انه لازم للواجب
من حيث هو او لا فان كان لازما يلزم خلاف المفروض كما مر وان لم يكن لازما فان لم يوجد ما يوجب اتصاله مع الواجب
جاز انفكاكه بحسب الواقع وانفكاك التعين كما مر وان وجد عاد الكلام فيه فاما ان ينتهي الى ما لا يكون له ما يوجب
اتصاله مع الواجب او يتسلسل والاول يوجب جواز انفكاكه وانفكاك التعين والثاني وقوع المحال وهو التسلسل

ويتفرد

ويتفرد بتحقق التسلسل لا يكون مجموع الافراد المتسلسلة لازما للواجب من حيث هو لان التسلسل
انما لزم لعدم لزوم شيء من الافراد فيجوز انفكاكه عن الواجب وانفكاك التعين والوجود كما مر
فان قلت سلمنا ان الافراد غير لازم لكن لكل منها ما يوجب اتصاله مع الواجب الى غير النهاية
فكيف يجوز انفكاكها عن الواجب من حيث هو قلت ما يوجب الاتصال انما يفيد عدم الانفكاك
ان لو كان لازما للواجب من حيث هو وليس كذلك لان كل ما يوجب الاتصال جاز انفكاكه عن الواجب
الى غير النهاية فجاز انفكاك الكل او نقول لا يخلو من ان يكون هذا المجموع لازما للواجب من حيث هو او لم
يكن فان كان لازما يلزم لزوم التعين له والتقدير عدم لزومه وان لم يكن لازما جاز انفكاكه وانفكاك التعين
احتجت الفلاسفة على الوحدانية بان الواجب لو كان اكثر من واحد كما يكون اثنين مثلا لكان الوجوب
بالذات مشتركا بينهما وقد بينا ان الوجوب عين الذات فيكون امرا مشتركا في الحقيقة وحينئذ لا يخلو من ان يكون
ممتازا عن الاخر او لم يكن فان لم يكن يمتنع التعدد اذ التعدد بدون الامتياز محال وان كان احدهما ممتازا عن
الاخر فلا يمكن ان يكون المميز فصلا لان الفصل جزء والبسيط منزه عن الجزء والا يلزم حاجته الى الغير بل يكون عارضا
والعارض يحتاج لا بد له من علة فعلته ان كانت حقيقة الواجب امتنع التعدد لانه حينئذ يمتنع انفكاكه عن حقيقة
الواجب فلا يكون الواجب الا واحدا والتقدير بخلافه وان كانت علته غير حقيقة الواجب فاما ان يكون
صفة اخرى او امرا منفصلا لا يجوز ان يكون صفة اخرى والا لعاد الكلام فيها في ان علتها الحقيقة او صفة اخرى
فيلزم ان يكون علته امرا منفصلا ويلزم احتياج الواجب في تعينه الى المنفصل وهو محال وهذا مبني على كون
الوجوب عين الحقيقة ومعلوم انه ليس كذلك واحتج سائرهم على هذا المطلوب بوجه اخر وهو ان الوجوب بالذات
لو كان مشتركا بين اثنين لكان متصفا بما به الاشتراك وما به الامتياز فكل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما به الاشتراك
وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة هذا خلف وان كان بينهما
ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف وان كان الوجوب مستلزما
لتلك الهوية فكل واجب هو هو فما ليس هو ليس بواجب هكذا ذكره المحقق وعبارته غير جارية على القاعدة
اذ لا يلزم من اشتراك الواجبين في الوجوب بالذات وامتيازهما بالهوية كونهما مركبين ولو لزم هذا فالحاجة
الى الباقي اذ تم الكلام ح وايضا الاستلزام لا يوجب العلية حتى يلزم المحال فاصلاح عبارته ان نقول
ان يكون لكل منهما ما به الاشتراك وما به الامتياز ويجوز ان يكون احدهما علة للاخر او لم يكن فان لم يكن يلزم

ان يكون اجتماعهما لعلة منفصلة وان كان احدهما علة للآخر فان كانت الهوية علة لزم كذا وان كان ما به الاشتراك
كذلك اجاب بكلامه على الوجه المعقول وفيه نظر اذ سلمنا ان يبقى اجتماعهما لعلة منفصلة لكن لم لا يجوز ان يكون
السبب ذات الواجب فان قلت ح يلزم ان يكون الوجوب بالذات والتعين معلولين وكل معلول ممكن
وكل ممكن جائز الزوال قلت الممكن قد يجب بالغير ومعه يجب بذاته تدبر وكذا التعين لو كان علة للوجوب
لا يلزم المحال لجواز صيرورة المعلول واجبا بغيره كما ذكرنا وجه آخر منقول من الحكماء وهو ان الواجب لو انقسم
يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتا لهما او عرضا لهما او ذاتا لاحدهما عرضا للآخر فان كان ذاتا
لهما فالخصوصية [illegible] بعينها ذكر واحد منهما عن الآخر لا يمكن ان يكون داخلا في المعنى المشترك والا فلا اختلاف
ولزم التركيب ايضا وهو محال فهو خارج عنه وح يكون محتاجا ممكنا فالواجب المخصوص ايضا ممكن من حيث انه
مخصوص وذلك محال وان كان الواجب المحمول على الاثنين عرضا لهما او لاحدهما فهو عرض لا يكون واجبا في ذاته
بل بالغير وانه محال اي تقلب يلزم ان لا يكون الواجب من حيث انه واجب واجبا بل ممكنا لكون الواجب المحمول ح
ممكنا كالجزء الخصوصية وفيه بحث لان الواجب اذا كان واجبا لاتصافه بالواجبية بالذات لا يلزم كونه غير
واجب اذ لا معنى للواجب بالذات الا هذا وانما يلزم ان لو لم يكن الواجبية شيئا غير ذاته وح لا يجب ان لو كان الواجب
اثنين فاما ان يكون كل منهما محتاجا الى الآخر منهما او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما فانه ان كان محتاجا يلزم ان يكون
كل منهما ممكنا لاحتياجه الى الغير فالمجموع اما بفعلهما او كليهما وان لم يكن محتاجا يلزم
استغناء الكل عن الجزء وهو محال وفيه نظر لان مجموعيتهما تحتاج الى الآحاد لا ذاتهما وهي تجب بهما فلا يجوز
زوالهما كما في سائر الصفات وجه آخر لان الواجب للعالم وغير الواحد غير واجب فالواجب واحد اما ان الا
واجب للعالم فظاهر والا لزم التعطيل او التسلسل واما ان غير الواحد غير واجب فلاستقلال الكل بايجاد العالم
واذا كان غير الواجب غير واجب كان الواجب واحدا ضرورة وفيه بحث لانه ان اراد بقوله غير الواحد غير
واجب انه غير واجب بذاته فلا نم ذلك اذ لا يلزم من كون الآخر واجبا لحصول العالم كون غيره غير واجب بذاته وان
اراد انه غير واجب لحصول العالم فذلك مسلم لكن لم لا يلزم كونه غير واجب في نفسه واحتج المتكلمون على وحدة
الله سبحانه على كون القديم محتاجا بانا لو فرضنا الاثنين الى آخر كما ذكر في الكتاب فقوله بعينه بأي شيء يعني بقصد كل واحد
منهما في الازل ونرى بانه يفعل الفعل الفلاني فيما لا يزال في آن كذا وكذا قوله لان افعال العباد مسبوق بالدواعي وح
لا يكون بفعل العبد والا لوجب الداعية داعية اخرى وكذلك الداعية لو كانت ايضا بفعله لزمه داعية اخرى وعلى هذا

وتسلسل بل يكون من الله تعالى ولقائل ان يقول حاصله ان الداعية لو كانت باختيار العبد لكانت مسبوقة بداعية اخرى
لكن لم لا يجوز ان تحصل بايجاب طبيعة كالجوع والعطش وطلب لذة او غير ذلك او بالمتولد او [illegible] وغير ذلك وانت
تعلم ان هذا الدليل انما يدل على نفي الهين قادرين على جميع الممكنات فاعلين معا في حالة واحدة لاعتبار انه لو كان الضد
واجبا موجبا لبعض الاشياء لا يتم هذا الدليل وكذا لو كانا قادرين لكن كل منهما على بعض الاشياء لا يتم ايضا ولو كانا
قادرين على جميع الاشياء لكن يفعل احدهما في وقت والآخر في وقت آخر لا يلزم شيء من المحالات وقد اختص هذا
الدليل بوجه لطيف وهو ان يقال لو فرضنا اثنين فاما ان يتخالفا او يتوافقا اي ارادة يفعل كل منهما ضد ما فعله الآخر
او لم يتخالفا ولا سبيل الى شيء منهما لانهما ان تخالفا يلزم فساد العالم وجمع الاضداد لتساويهما في القوة والقدرة وان لم
يتخالفا فاما ان يمكن منهما المخالفة او لا ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلما بينا من استحالة المخالفة وجعله المحال محال
واما الثاني فلانه يلزم عجزهما عما من شانهما ان يفعلا والعجز على القديم محال وهذا التقرير بديع والبرهان اللطيف ان تعالى
ان امكنهما المخالفة لزم العجز وان لم يمكن يلزمهما ايضا العجز قال واذا تحقق ذلك الى آخر الصحيفة اقول
المشركون طوائف كما ذكر في الكتاب وذلك ظاهر ودليل الثنوية في اثبات فاعلين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل
الشر ما ذكر في المجوس بعينه [illegible] البطلان النسطورية والملكانية [illegible] النصارى الاقنوم باللغة [illegible]
الخاصة الجوهرية كالضاحك للانسان فانه جوهر الله كان محمولا على الجوهر القديم [illegible]
غني عن المحل وان اجوبة كلمة العلم وقيل الكلام قوله وجعل الثلاثة واحدا في الجوهر [illegible] بالذات اي ما
صدق هذه الثلاثة عليه [illegible] كما يصدق على الانسان انه انسان وضاحك وكاتب قولهم ويجب من روح القدس
الاجوبة البحث الطبيعي [illegible] التي سموها بروح القدس والملكانية قولهم المسيح جوهر من جوهرين
جوهر لاهوتي وجوهر ناسوتي لانه ح يكون كلا الجوهرين لاهوتيا وقالت الملكانية المسيح جوهر بان اقنوم واحد
اي بمعنى [illegible] بالاتحاد اقنوما واحدا [illegible] فيلقوس كان من الحواريين سأل عن عيسى
[illegible] قال انه كذا وكذا [illegible] فاجابه عيسى عم كما ذكر في الكتاب من لفظ الانجيل
واليعاقبة [illegible] قال الصحيفة الرابعة في كيفية صدور الفعل الى قوله ما افاض من الكرامة اقول
اختلف الآراء في كيفية صدور الفعل من الله تعالى فقال المليون ان افعاله تصدر عنه باختياره وارادته فهو فاعل
بالاختيار ويراد به القادر وقالت الفلاسفة افعاله تصدر عنه بالايجاب فهو موجب على هذا الرأي وتحقيق
هذه المسئلة من اهم المهمات اذ الشرائع مبنية على كونه تعالى فاعلا بالاختيار بل كثير من مسائل الحكمة معظم مسائلها

موقوف على تحقق حدث المسلمين واكثر الخلافات بين الفلاسفة واهل الملة راجع اليها وتحقيقها يبتني على حرف
وهو ان صدور الحوادث هل يجوز على كونه تعالى مختارا الا ان التغير فيه اذ اثبت محال وهو مذهب المتكلمين فلما لم يرتضها الفلاسفة
والتزموا الايجاب فكانهم تفصوا عنها بان قالوا انما يصدر عنه الحوادث بتوسط العقول والنفوس بشرط امر غير قار
الذات كالحركة والزمان فيصير كل جزء منه مع العلل القديمة سببا لحدوث حادث فورد عليهم ان تلك الاجزاء
الحادثة كيف صدرت عنها فاحتاجوا الى ان يجعلوا صدور تلك الاجزاء الحادثة عن العلل القديمة فيجب عليهم ان
يقولوا في تخلفه عن القديم بشرط امر اخر غير قار الذات فرارا من التسلسل فذهبوا الى ان كل سابق من اجزاء
ذلك المنقضي يفيد استعداد اللاحق فيصير القديم مع ذلك الاستعداد علة تامة لوجود اللاحق وبحث [illegible] بعده
ولا ينتهي الاحتياج الى حادث اخر غير تلك الاجزاء واستعدادها فلزمهم من هذا الاصل قدم الحركة والزمان
والعالم اما قدم الحركة فلانهم جعلوا اجزاءها شرائط لحدوث الحوادث عن القديم واحتاج كل جزء منها الى سابق
يعده حتى يصدر عن القديم فلكل جزء سابق الى غير النهاية واما الزمان فلان الحركة لا بد ان يقع في الزمان كما مر ان كل
جزء منها يقع في جزء منه واما العالم فلان الحركة بمعنى المتحرك بحاله والمتحرك انما هو الجسم فيلزم قدم جسم متحرك ازلا
وهو الفلك عندهم والفلك عندهم يوجب وجود العناصر لان الترتيب منه بعيد نارا لحركته والبعيد ارضا والحاصل
المتوسطان كما مر فيلزم قدم العالم وتمثلوا اعداد السابق اللاحق بالذهاب الى الموضع فان من اراد ان يذهب اليه
فلا يمكن [illegible] الخطوة الثانية الا بعد [illegible] الخطوة الاولى والخطوة الثالثة الا بعد [illegible] الثانية وعلى هذا فكل
خطوة سابقة [illegible] لخطوة لاحقة الى اخر المسافة [illegible] من قاعدة اصول الفلاسفة [illegible] بها يمتنع اثبات حدوث
العالم وبيان كونه تعالى مختارا لانهم جعلوها مستندا في اعتراضاتهم على حجج مثبتي حدوث العالم وكونه تعالى مختارا
وما ذهبوا اليه من العلة [illegible] القاعدة بما ذكروها في كتبهم [illegible] وما اصلحوا حججهم بوجه يندفع مستندهم ونحن بعون الله
تعالى [illegible] هذه القاعدة [illegible] بحيث ينقطع مستندهم [illegible] فساد هذه القاعدة فلان العلة التامة
كانت الموجب الثابت الذات الا ان [illegible] مع حصول الاستعداد اللاحق بالسابق كان المقتضي المؤثر الموجب الثابت
ضرورة لان الاستعداد الحاصل للاحق هو الامكان الاستعدادي الذي هو القابلية التامة والقابلية لا مدخل لها
في المؤثرية لان القابلية بذات المعلول والمؤثرية بذات المؤثر فيكون المقتضي المؤثر الموجب الثابت والموجب الثابت
الذات والتاثير يمتنع ان يقتضي التغير والاجزاء المتدرجة لان مقتضى الموجب الثابت التاثير لازم له فمتى صدر عنه
جزء وجب [illegible] فيمتنع تحقق الجزء الاخر فان قلت لم لا يقول الموجب الثابت يقتضي التغير وكيف لا

هذا بل نقول انه يقتضي كل جزء من اجزاء المنقضي كالحركة مثلا بشرط حصول استعداده من سابقه وذلك يقتضي
بالطبع لا يقتضي الا انا فانا فصلا لا يقتضي استعداده الا انا فانا فيحصل استعداد الثاني حتى يحصل من الموجب الثابت وعلى هذا
في جميع اجزاء المنقضي قلت اجزاء الحركة الموجودة في الخارج ليست الا الاكوانات والتوسطات متعاقبة وكل كون
وتوسط فرض يجب تعاقبه ابدا بان ينقطع الحركة فعند حصول الاستعداد [illegible] تاثير الثابت يقتضي ابدا وكذا اجزاء الحا[illegible]
الموجودة في الخارج ليست الا الانات وكل يمكن تعاقبه بتقرير الحال المتقدم كما عرفت قبل ولئن سلمنا امكان تعاقب
استعداد اللاحق لكن كون السابق معدا للاحق امر ممتنع لانه لو كان كذلك فلا يخلو من ان يتم استعداد اللاحق
عند وجود السابق او عند عدمه ولا سبيل الى شيء منهما لا جايز ان يتم عند وجود السابق والا يلزم اجتماع جميع اجزاء
المنقضي دفعة لحصول العلة التامة للاحق عند وجود السابق فيلزم اجتماع اللاحق مع السابق وكذا اجتماع السابق
مع سابقه وعلى هذا فيلزم اجتماع الجميع ويلزم من هذا اجتماع جميع الحوادث الحاصلة بسبب اجزاء المنقضي ولا
جايز ان يتم عند عدم السابق والا لكان عدم السابق شرطا لتمام استعداد اللاحق وعدم السابق ايضا حادث
فصدوره عن الموجب الثابت يتوقف اما على منقضي اخر او على معد سابق والاول يوجب ما فروا عنه من لزوم التسلسل
والثاني وهو ان يتوقف على معد سابق ايضا باطل لانه لا يخلو من ان يكون معده هو السابق اي الذي هذا العدم
عدمه او غيره فان كان السابق لا يجوز ان يتم استعداده عند وجوده والا لما تأخر عنه لحصول علته التامة حينئذ
فيلزم اجتماع السابق مع عدمه وهو محال وان كان معده سابقا اخر يعود الكلام في ان تمام استعداده هل يتم
عند وجود ذلك السابق او عند عدمه فان تم عند وجوده يلزم اجتماع عدمه ذلك السابق فلا يكون السابق سابقا
وان تم عند عدمه يكون عدمه شرطا لتمام استعداده وعلى هذا ولزم التعدي او التسلسل فان قلت جاز ان
تم استعداد اللاحق عند وجود السابق لكن لا يوجد اللاحق لوجود المانع وهو وجود السابق قلت هذا
لا يجوز لان عدم السابق ح يكون شرطا لوجود اللاحق ويعود الكلام كما مر الى اخره وايضا المراد بالاستعداد
التام كونه مستجمعا لجميع الشرائط وارتفاع الموانع فمع تحقق المانع يمتنع تحقق الاستعداد التام فعلم انه لا اثر
للسابق في وجود اللاحق فيحتاج الى حادث اخر ويلزم ما هربوا منه من لزوم التسلسل واما حديث الذهاب
فليس بشيء لان المتحرك لو انشا الحركة من الحد الثاني امكنه الحركة قطعا وانما يتوقف الحركة الثانية على الاولى بشرط
ان لا يكون المتحرك عند ذلك الحد بل على الحد الاول وتوقف الحركة الثانية على الاولى بهذا الشرط لا يجب توقفها
عليها بحسب الذات وهذا ابرهن فعلم انه امتنع لو كان موجبا لما وجد حادث والا لزم التعدي او التسلسل

وينعكس بعكس النقيض الى قولنا لو وجد حادث لما كان القديم موجبًا وهو المطلوب وهذا برهان قاطع
يبطل قول الفلاسفة بالكلية اذ بطل مستندهم فلا جرم دفعها الفلاسفة مستندين الى منع المستند وزعموا ان الحق
معهم وتتبع كلام المليين في تحقيق المنع وما اجابوا عنه ومن تشبث بالجواب فتمسك بوجه غير مشروع منها ما ذكره الامام
في المحصل وهو ان حدوث العالم اما ان يتوقف على الامر مع امتناع ان لا يتوقف او مع جواز ان لا يتوقف والاول باطل
لان ما يتوقف عليه وجود العالم ان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد ابطلناه وان توقف على شرط فذلك
الشرط ان كان قديما عاد الالزام وان كان حادثا كان الكلام في صدوره عن الواجب كالكلام في الاول ولزم
التسلسل معًا وهو محال او لا الى اول فيلزم منه حوادث لا الى اول وهو محال ولما بطل هذا القسم تعين الثاني
ولا معنى للقادر الا ذلك هذا ما ذكره وبنى هذه الحجة على مقدمتين كل منهما ممنوع عندهم بذلك الاصل الاول حدوث
العالم والثانية امتناع حوادث لا اول لها ومنها انهم قالوا الحوادث مستندة الى القديم اما بوسط او لا بوسط
فلو كان القديم موجبا فصدور الحوادث عنه اما ان يتوقف على شرط او لا فان لم يتوقف لزم قدم الحادث وان توقف
فان توقف على شرط قديم لزم ايضا قدم الحادث وان توقف على شرط حادث عاد الكلام في ذلك الشرط الحادث
انه كيف صدر عن القديم ولزم التسلسل وهو محال فاجابوا بان التسلسل انما يكون محالا ان لو كانت افراد
السلسلة معًا لكن لم لا يجوز ان يكون على طريق التعاقب بان يكون قبل كل حادث حادث الى غير النهاية وهما
اجاب المليون عنه بل نسبوا الى ان هذا محال وما ذكروا شيئا مقنعا وبعضهم تمسك بالبداهة ومنها ما قالوا
لو كان القديم موجبا لزم قدم الحوادث اذ يجب صدور المعلول الاول عنه والمعلول الثاني عن الاول والثالث عن الثاني
وعلى هذا الى غير النهاية فيلزم قدم جميع الاشياء القديم ولزم قدمها واجابوا بانه لم لا يجوز ان يكون شيء منقضي الاجزاء
يكون كل جزء منه مع الواجب علة لحادث ويكون جزء ذلك الجزء السابق وعلى هذا الى غير النهاية البرهان الثاني
على هذا المطلوب وهو منقض لجميع مستندهم وهو ان القديم لو كان موجبا لما وجد حادث اصلا واللازم باطل اما
الملازمة فلانه لو وجد حادث فلا بد ان يكون صادرا عن الواجب اما بوسط او بغير وسط ولا يخلو اما ان يتوقف
صدوره عن الواجب على شرط او لم يتوقف ولا سبيل الى شيء منهما لانا ان لم يتوقف والا لزم احد الامرين الممتنعين
وهو حدوث القديم او قدم الحادث وان توقف على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذا يلزم احد الامرين وان
كان حادثا فلا بد ان يكون حدوث ذلك الشرط في آن حدوث ذلك الحادث والا فلا يخلو من ان يحدث قبل ذلك الآن
او بعده فان حدث قبل ذلك الآن يلزم تخلف المعلول عن علته التامة لان الشرط مع الواجب يصير علة تامة وان حدث

بعد ذلك الآن يلزم تقدم المعلول على علته وكلاهما باطل وهذه المقدمة ابطلت مستندهم في تعاقب الشروط
واذا كان حدوث ذلك الشرط في آن حدوث الحادث يعود الكلام في كيفية صدوره عن الواجب انه ان لم يتوقف
على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين الممتنعين وان توقف على شرط حادث لزم حدوث ذلك الشرط
في آن حدوثه وعلى هذا فيلزم اما احد الامرين الممتنعين او انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لانه ان انتهى الى ما لا
يتوقف صدوره عن الواجب على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين المذكورين وان لم ينته بل توقف
كل شرط حادث على شرط آخر حادث يكون في آن حدوثه الى غير النهاية ولا ينتهي الى الواجب يلزم انحصار ما لا
يتناهى بين الحاصرين احدهما القديم والآخر الحادث الاول وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين مع بداهة الاستحالة او نقول
من الابتداء لو توقف الحادث الاول على شرط حادث فجملة ما توقف صدوره عليها من الشرائط لا بد ان يكون حادثة
في آن حدوثه كما مر وصدور تلك الجملة عن الواجب لا يجوز ان يتوقف على شرط لغيره والا لكانت الجملة جملة ما يتوقف صدوره
والتقدير انها كذلك واذا لم يكن صدور تلك الجملة عن الواجب متوقفا على شرط لزم احد الامرين المذكورين وهذا المقرر
في غاية الحسن فان قيل للخصم ان يمنع قولكم ان الحادث يصدر عن الواجب اما بوسط او بغير وسط لان مذهبه
ان ماهية المعلول الاول وامكانه علة للاشياء كما ذكروا في ترتيب صدور العقول والنفوس عن الواجب فان
شيئا منهما ليس عن الواجب اما الماهية فلانها غير مجعولة عندهم واما الامكان فلانه معلول للماهية قلت
قد بينا فساد هذا التاويل حيث بينوا صدور العقول والنفوس وسلمنا تسليم ما ذكروا انه لا تاثير الا
في شيء ما لم يتحقق في الخارج اذ المعدوم لا اثر له وكذا معلولها لا يؤثر لانه اما سلبي او اعتباري كما بيناه في المبادي
وتحقق الماهية انما كان بالواجب فعلى انتهى الصدور الى الواجب فان قلت لم لا يجوز ان يكون بعض الشرائط
الارادة مختار سوى القديم وحينئذ لا يلزم شيء مما ذكرتم من المحالات اذ الارادة لا تحتاج الى مرجح لان المختار قد يختار
كثيرا بالمرجوح والمساوي قلت لو كان القديم موجبا بالذات لما صدر عنه المختار لان المختار من شأنه
وفي طبيعته التغير والاختلاف اما بتغير الارادة او القصد او التأثير بانفسها او بمتعلقها واما بتغير ما تأثر في كل
من المتضادين والعقدين اذ التأثير في احدهما غير التأثير في الآخر وطبيعة الموجب منافية لامثال هذه مقتضية
للثبات والايجاد والتأثير على نهج واحد ولهذا ذهب الحكماء الى ان الموجب لا يصدر عنه ما له الاختيار الا اذا
كان اختياره على وتيرة واحدة غير متغيرة كما اثبتوا النفوس المحركة للافلاك على ان بعضهم انكر هذا ايضا البرهان
الثالث لو لم يكن الواجب مختارا لما اختلف الاجسام في الاوصاف والآثار واللازم باطل اما الملازمة

اختلف

فلانها لو اختلفت لكان آثارها المختصة مستندة الى الواجب ضرورة انتهاء الممكنات اليه والا لعاد
او تسلسل واختصاص كل منهما بموصوفه لا بد وان يكون مستندا الى مخصص لامتناع تخصيص الشيء بلا
مخصص وذلك المخصص اما ان يكون نفس الجسم او لازما من لوازمها او شيئا آخر ولا سبيل الى شيء منها
اما الاول وهو ان يكون المخصص نفس الجسم او لازما من لوازمها فلانه ح يلزم تساوي الاجسام في
ذلك ولا يلزم التخصص وانما جعلهما قسما واحدا لاشتراكهما في الحكم وهو كون الاجسام متساوية في ذلك
واما الثاني وهو ان يكون المخصص شيئا آخر فلانه يعود الكلام في اختصاص ذلك الشيء بذلك الجسم
في ان مخصصه هل هو نفس الجسم او لازمها او شيء آخر ويلزم اما الدور او التسلسل سواء كان ذلك
الشيء امرا منفصلا من الفلكيات او العنصريات او متصلا جوهرا كما زعمت الفلاسفة انه صورة نوعية
او عرضا من الاعراض واما بطلان اللازم فظاهر فان قلت لم لا يجوز ان يكون امرا منفصلا من
اراده قادرا واختلاف وضع من الفلكيات او العنصريات فان لمسامتات الكواكب واتصالاتها
تاثيرات في الاشياء قلت قد جرى في البرهان السابق ان الموجب لا يصدر عنه المختلف والمسامتة
او الانحراف قد يوجب مجاورة الشيء ولا يؤثر ذلك فيه فحجر يصيبه الغلا ومجاوره لا يصيبه كذلك فان قلت
لان ذلك الحجر قابل لذلك المعنى دون المجاور قلت ح عاد الكلام في تلك القابلية انها لا بد وان تكون
لمخصص وهو اما الجسم او لازمه او غير ذلك الى تمام البرهان الرابع الواجب مختار لانه ح يعود
الفلكيات مستندا اليه وح لا يخلو من ان يكون الفلك بسيطا كما ذهب اليه الفلاسفة او مركبا فان كان
بسيطا فاختصاص الكواكب واقطاب الافلاك بمحالها اما ان يكون بايجاب الواجب او باختياره والاول
محال لان نسبة ايجاب الموجب الى اجزاء البسيط واحدة فلا يقتضي تخصيص الكواكب والاقطاب بمواضع
معينة فتعين ان يكون بارادته وان كان الفلك مركبا فاختصاص محال الكواكب والاقطاب من الفلك
بامكنتها المتساوية في الحقيقة وذلك لان مكان الفلك وهو الفراغ المتوهم المشغول به بسيط ضرورة اتحاد
المعنى اما بايجابه او اختياره والاول سخيف كما بينا فتعين الثاني وهو المطلوب والمراد بالبسيط هنا ان يكون
كل قطعة من الفلك مثل الاخرى في الحقيقة سواء كان بسيطا في الحقيقة اي من طبيعة واحدة او مركبا من طبايع
والمراد بالمركب ان يكون من قطع مختلفة الطبايع واستدل اهل السنة على هذا المطلوب بان النطفة اما ان
تكون بسيطة كما نرى في الحس او مركبة وعلى التقديرين يلزم ان يكون المؤثر في اعضاء الحيوان واشكالها فاعلا

الجسمية صح

ا الطبايع

حكيما

حكيما لانها ان كانت بسيطة فالمؤثر في طبايع الاعضاء واشكالها الطبيعة النطفة او امر خارج
لا جائز ان يكون الطبيعة والا يلزم ان يكون الحيوان على شكل الكرة اذ الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة اذا اثرت في شكل الجسم البسيط يحصل منه شكل الكرة لان الفاعل البسيط وهو الطبيعة الواحدة
والقابل البسيط وهو الجسم البسيط يحصل منهما شكل بسيط وهو الكرة اذ لو حصل المضلع لاختصاص
بعض اجزاء الجسم البسيط بشكل دون البعض يوجب الترجيح بلا مرجح لتساوي نسبة الطبيعة الى جميع اجزاء
الجسم فتعين ان يكون المؤثر امرا خارجيا فذلك الخارجي اما موجب او مختار بل لا يمكن ان يكون موجبا والا
يلزم ايضا شكل الكرة لان الموجب نسبته الى اجزاء البسيط واحدة فتعين انه مختار هذا اذا كانت النطفة
بسيطة اما اذا كانت مركبة فيكون مركبة من البسايط اذ كل مركب لا بد وان ينتهي تحليله الى البسايط
والا لزم تركب الجسم من اجزاء غير متناهية وح لا يصح ان يكون المؤثر في اشكال الاعضاء وطبايعها الطبيعة
والا لزم ان يكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة بعضها الى البعض لان كل بسيط ح يصير كرة بل يكون امرا
خارجا وهو لا يجوز ان يكون موجبا والا لكون الحيوان على شكل الكرات المضمومة لان نسبة الموجب الى جميع
اطراف الاجزاء البسيطة واحدة فلزم ان يكون قادرا وفيه بحث لجواز ان يكون مزاج الاجزاء وامتزاجها
ما نعا من الكرية وذلك لان كل مركب تغاير اجزاؤه في الطبيعة والصفات وذلك بالمزاج والامتزاج فكيف يسلم
الخصم تلك المقدمة **قال** اما الفلاسفة الى آخر البحث **اقول** احتجت الفلاسفة على كون الله
تعالى موجبا بحجج واشبهها الحجة الاولى لو كان الواجب مختارا فلا يخلو من ان يكون الفعل اولى به من الترك
او لا ولا سبيل الى شيء منهما فان كان اولى يكون حصوله كمالا له فيكون ناقصا في ذاته مستكملا به وذلك محال
وان لم يكن اولى كان عبثا وهو غير جائز على القادر الغني الحكيم والجواب ان الفاعل هو يقصد الى الشيء
لكونه اولى بالنسبة اليه لا ستكماله به كما في تحصيل العلم وغيره من الكمالات فيكون ناقصا بذاته وقد يقصد الى
اولى الطرفين لا بالنسبة اليه بل في نفس الامر او بالنسبة الى الغير لضرورة احد الطرفين اذ لا بد وان يفعل او
يترك وح يكون اختيارا لاولى عين الحكمة والكمال وتركه عين السفه والنقصان وح لو اريد بالاولوية
المعنى الاول فنمنع انه ليس اولى به قوله يلزم العبث قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم يكن اولى بالمعنى الثاني
وان اريد بها المعنى الثاني فنمنع انه اولى به قوله يكون ناقصا مستكملا به قلنا لا نم انه يلزم الاستكمال
بهذا التفسير فلضرورة احد الطرفين جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعل الطرف الاولى اما بالنسبة الى الغير

الطبيعة صح

يصير ح صح

جميعا

كان صح

شيء صح

عين الكمال والحكمة صح

يلزم صح

بفائدة صح

في نفس الامر صح

لا يخفى على ملاحظة كماله او برائته عن ذم لو فعل الطرف الآخر وذلك ضرب من الاستكمال فاجاب بان هذا
انما يلزم ان لو لم يكن احد الطرفين ضروريا اما اذا كان غاية الحكمة والكمال ان يختار الطرف الاولى والاصلح
المشهور ههنا من الحجة انهم قالوا لا نم انه لو لم يكن الفعل اولى به يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس
الامر وبالنسبة الى الغير واجابوا عنه بان ننقل الكلام ح الى ذلك فنقول كونه اولى في نفس الامر او
بالنسبة الى الغير لا يخ من ان يكون اولى به او لم يكن فان كان يلزم الاستكمال وان لم يكن يلزم العبث اعترضوا
عليه بانه لا نم انه لو لم يكن اولى به يلزم العبث وانما يلزم ان لو لم يكن اولى في نفس الامر وبالنسبة الى الغير وهذا
اعتراض حق وبعضا رضوا حجتهم بان الله تع لو كان موجبا فما صدر عنه اما ان يكون اولى به او لم يكن والاول يوجب
استكماله بذاته به والثاني كونه مقتضيا بالذات لما لا يكون كمالا وذلك آية نقصان الذات لان الذات الكاملة
ما تقتضي الكمال والناقصة ما تقتضي ما لا يكون كمالا وادعوا ان هذا اقوى من حجتهم الحجة الثالثة الواجب وجب
لان مؤثريته ان كانت لذاته او لصفة قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه واذا وجبت كان موجبا لا مختارا لانه
كانت لصفة حادثة عاد الكلام في ان مؤثريته في تلك الصفة الحادثة اما لذاته او لصفة قديمة او لصفة حادثة ويلزم
اما دوام المؤثرية او التسلسل والثاني باطل فتعين الاول واذا لزم دوام المؤثرية لزمت الموجبية والجواب
لم لا يجوز ان يكون المؤثرية لصفة قديمة هي الارادة ولا يلزم دوام المؤثرية من دوام الارادة اذ الارادة قد تتعلق
على التاثير كما مر او ان يجعل الفعل الفلاني بعد سنة او اكثر فيريد الله في الازل ان توجد الشيء الفلاني في
الوقت الفلاني وقد ذكروا منه الحجة بوجه آخر وهو ان تاثير الله في العالم اما ان يكون قديما او حادثا والثاني
باطل فتعين الاول ولزم الايجاب وانما قلنا ان الثاني باطل لان تاثيره ان كان حادثا يكون تاثيره تع
فيلزم ان يكون للتاثير تاثير آخر لان النسبة بين المنتسبين فان كان ذلك التاثير قديما لزم قدم التاثير
هذا خلف وان كان حادثا يعود الكلام فيه وتسلسل او لزم قدم الحادث والجواب ان الشيء وان كان له
تاثير في تاثير في الشيء لكن لا يكون هذا التاثير زايدا على تاثيره في الشيء وان لزم التسلسل في كل تاثير فلو كان ذلك
التاثير قديما او حادثا والحق ان معنى تاثير الشيء في الشيء انه بالذات يثبت اثر له وهذا المعنى يكون ناشيا عن
ذات المؤثر نفسه لا بتاثير اخر لانه بناء تم بذات المؤثر وهذا تمت الحجة الثالثة ان الله تع موجب لانه عالم بكل المعلومات
وخلاف ما علم محال لاستلزامه الجهل عليه تع فما علم وجوده يكون واجبا وما علم عدمه يكون ممتنعا فكل شيء اما واجب او
ممتنع ولا قدرة في الواجب والممتنع فيلزم ان يكون موجبا والجواب ان الله تع انما يعلم الاشياء كما هي فلم لا يجوز ان

بعلم وجود الشيء او عدمه انه يكون واقعا بقدرته وح يكون الواجب وقوعهما بقدرته فيلزم كنتي القدرة لا ذواتها
او نقول العلم بالوقوع تابع للوقوع لان العلم مواد بالشيء كما هو فيكون تابعا له ولان العلم اضافي فيكون
بين المنتسبين وح لم لا يجوز ان يكون الوقوع بالقدرة فيكون تابعا للقدرة فيلزم ان يكون العلم تابعا للقدرة
واذا كان تابعا للقدرة فلا يكون منفيا لها او نقول الوجوب والامتناع الناشيان من العلم تابعان له وهو
تابع للقدرة فيكونان تابعين للقدرة والوجوب والامتناع التابعان للقدرة لا ينافيان القدرة بل يحققانها
وهذا جواب حسن مكمل للجواب الثاني الحجة الرابعة لو كان الله تع مختارا فاما ان يكون مخلوقه ممكنا في الازل
او لا يكون ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فلانه لو كان ممكنا في الازل لجاز وقوعه فيه وذلك محال لان فعل القادر
ممتنع ان يكون ازليا لان المختار انما يقصد الى ايجاد المعدوم ولا بد من سبق العدم على الايجاد الا الى معدوم واما الثاني فلانه
لو لم يكن ممكنا في الازل ثم صار ممكنا فيما لا يزال لان المقدور انه مخلوق الله تع فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع
الى الامكان وهو محال والجواب انه ان اراد بكونه ممكنا بالامكان الذاتي فنختار انه ممكن في الازل قوله لو كان
ممكنا في الازل لجاز وقوعه قلنا لا نم جواز وقوعه لجواز ان يكون ممتنعا بالغير والامر كذلك لانه فعل الفاعل
المختار وان اراد كونه ممكنا بالامكان الوقوعي فنختار انه ليس بممكن في الازل قوله يلزم الانقلاب قلنا لا نم
ان هذا الانقلاب محال والمحال انما هو الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي لا من الامتناع بالغير
الى الامكان الوقوعي الحجة الخامسة الله تع موجب لانه ان استجمع جميع ما لا بد منه في التاثير وجوديا كان او
عدميا امتنع الترك وان اختل شيء مما لا بد منه امتنع الفعل واذا لزم احد الامرين وهو اما امتناع الترك او
امتناع الفعل يلزم ان لا يكون قادرا اذ القادر هو الذي لا يمتنع الترك والفعل والجواب لم لا يجوز ان
يكون بعض ما لا بد منه اختيار الله تع وقصده وح لو وجب الفعل او الترك لا يلزم انتفاء القادرية اذ وجوب
الفعل او وجوب الترك بالاختيار لا ينافي القادرية ثم قوم من حكماء الاسلام ادعوا التوفيق بين الفلسفة
والشريعة فقالوا الموجب مختار ايضا بالتفسير الذي ذكرتم للمختار وهو انه الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك لان هذا تعريف بالملازمتين وهذا التعريف صادق على الموجب لانه يصدق عليه حال صدور الفعل
عنه انه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل لان هذا ملازمة وصدق الملازمة لا يوجب صدق طرفيها كما في القادر
فانه اذا شاء شيئا ويجزم بايجاده يصدق عليه ان شاء ان لا يفعل لا يفعل مع انه لا يصدق عليه في تلك الحالة
شيء من طرفي الملازمة وفيه نظر اذ لا نم ان الموجب ان شاء ان لا يفعل يمكنه ان لا يفعل لا كرقد عرفت ان الموجب

ما يجب صدور الاثر عنه صح

ما يجب بالاثر وح لو فرضنا الحق انه شاء ان لا يفعل لامتنع ان لا يفعل فلا يصدق عليه من الملازمة خاتمة
الموجب يجب ان تقارنه اثره الممكن المجرد ناثره بالزمان بان يكون حاصلا ويكون الموجب مع قابليته علة تامة له
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة واما المختار فيجب تاخر فعله عنه بالزمان لان الفاعل المختار لا يقصد
الى الموجود فقصد الايجاد بل الى المعدوم ولا يدعو داعيه الايجاد الا الى المعدوم وهذا امر ضروري فيكون
سابقا على اثره بالزمان هذا عام في كل مختار سواء كان واجبا او ممكنا واما الوجه الخاص بالواجب اي اذا كان
الواجب مختارا فيجب حدوث فعله وذلك لانه يجب ان يكون ماثره حادثا اذ لو كان قديما مصاحبا له مثل
وجوده كان ناشيا عنه اتم والا لكان من خارج ويلزم تاثير الواجب عن الغير واذا كان ناشيا عنه فانه لما كان
مختارا فعلم ان ماثره حادث واذا كان ماثره حادثا كان اثره ايضا حادثا وهو المطلوب قال المسئلة
الخامسة في علم الله تعالى الى آخرها اقول اتفق جمهور العقلاء على ان الله تعالى عالم الا طائفة من قدماء الفلاسفة
ثم اختلف الجمهور فذهب المحققون من اهل الملة الى انه عالم بجميع المعلومات وقال الباقون انه عالم بالبعض
والقائلون بالبعض فريقان الفرقة الاولى الفلاسفة فمنهم من قال انه عالم بالكليات وبالجزئيات على الوجه الكلي
لا على الوجه الجزئي كما يجيء ومنهم من زعم انه لا يعلم ذاته بل غيرها ومنهم من ذهب الى انه يعلم ذاته دون الغير والفرقة
الثانية اهل الملة فمنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها وقبل ذلك انما يعلم الماهية وهو مذهب هشام
بن الحكم واتباعه ومنهم من زعم انه لا يعلم ما لا يتناهى له ومنهم من ذهب الى انه يعلم بعض المعلومات فقط والدليل
على انه تعالى عالم انا قد بينا انه فاعل بالاختيار والفاعل المختار لا بد وان يعلم ما يقصد ايجاده فيكون عالما ولان افعاله
على الترتيب العجيب والتاليف اللطيف يدل عليه تشريح بدن الانسان والحيوانات وتركيب الافلاك كما اشتمل
عليه كتب التشريح والهيئة وكل ما هو كذلك فهو عالم ضرورة فان قيل على الثاني سلمنا ان الاول لم لا يكون الذي
الواجب موجدا لكونه خالق العالم هو فيكون العالم هو لا الواجب الثاني النحلة قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء
البيوت المسدسة وغيرها من الحيوانات قد تفعل افعالا عجيبة والاجسام من الادوية وغيرها من الادوية قد تفعل افعالا
عجيبة كالحجر التركي في نزول الثلج والمطر مع عدم العلم والجواب عن الاول ان واجب الوجود فاعل بالاختيار
وثبت ان جميع المقدورات واقعة بقدرته وارادته فيكون عالما بالجميع وعن الثاني ان كل حيوان يفعل فعلا محكما
فهو عالم بذلك الفعل ونحن نقول ان الافعال المختلفة المحكمة توجب علم فاعلها بها لانها لا تكون طبيعية له واما افعال
الاجسام غير مختلفة فجاز ان تكون طبيعية لها فلا يلزم العلم احتج قدماء الفلاسفة على ان الله تعالى غير عالم مطلقا بوجوه

خالق العالم هو الواجب الثاني صح

الافعال

افعال

الاول لو كان الواجب عالما لكان علمه اما عين ذاته الى آخره وذلك ظاهر والجواب انا نختار بانه خارج عن ذاته
تعالى قوله يلزم كون الواحد قابلا وفاعلا قلنا ولم قلتم انه محال وقد سبق في قسم المبادي ان هذا جائز بل واجب في كل
مؤثر لانه مؤثر في قوى ما اثره وقابل لها الثاني لو لم يكن العلم صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه وان كان صفة كمال
كانت الذات ناقصة في نفسها كاملة بغيرها والجواب قد مر في الصحيفة الاولى ان النقصان انما يكون ان لو كانت
صفة الكمال ناشية عن الغير اما اذا كانت ناشية عن الذات فذلك عين كمال الذات بل الكمال انما هو كون الذات
مقتضية لصفات الكمال احتج المحققون على انه تعالى عالم بجميع المعلومات انه تعالى حي فصح ان يكون عالما بكل المعلومات
وذلك لانا بينا انه تعالى عالم مطلقا فيلزم ان يكون عالما بكل المعلومات اذ لو اختصت عالميته بالبعض لكان لاختصاص
ذلك البعض بشيء اوجب اختصاص علمه به فيكون كماله تعالى مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته احتج الفلاسفة
على انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي لان الجزئيات في معرض التغير فالعلم بها ايضا في معرض التغير
لان العلم تابع للمعلوم لان العلم هو ادراك معنى الشيء كما هو والتغير على الله محال فلا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي مثلا
لو علم ان زيدا في الدار فبعد خروجه منها ان بقي هذا العلم اي يعلم انه في الدار بعد لزم الجهل وان لم يبق لزم التغير
وكذا لو علم ان زيدا سيكون في الدار ثم كان فان بقي علمه بانه سيكون فهو جهل وان لم يبق يلزم التغير وما ذكرنا من الوجه
الكلي ظاهر والوجه الجزئي ان يتعلق بواحد من الازمنة الثلاثة كما ذكرنا سوا كان معنى كما ذكرنا او جثة كزيد مثلا
فالوجه الكلي فيه ما ذكر في تنبيها الكلي بالكلي من انه انسان طويل كاتب رومي ابن فلان وعلى هذا الى جميع اوصافه لا
انه واقع او وقع او سيقع وهذا الوجه من الجزئية بحسب الزمان واما بحسب التغير فانكروه ايضا لكن هذا الدليل
لا يدل على بطلانه بل ما ذكر ارسطو في ان النفس لا تدرك الجزئيات وقد بينا فساده وجواب حجتهم صعب فقد
سعى كل قوم من المليين في ابطاله بان قال ان الله تعالى منزه عن الزمان اي ليس في الزمان اذ لو كان في
الزمان يلزم ان يكون حالا في الحوادث المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزم تغيرات متعاقبة لان كونه في هذا الزمان
وهو خارج الزمان
غير كونه في زمان بعده وعلى هذا يلزم ان يكون موجدا للحوادث المتعاقبة ويكون محاطا بتلك الحوادث فلا يكون
له ماض ولا مستقبل ولا حال لان الماضي والمستقبل والحال انما يكون لمن يكون في الحال الماضي يكون منقضيا على الحال
ملتبسا ذلك بل يكون نسبته الى جميع الازمنة على السوا ويعلم احوال الازمنة بالنسبة الى الزمانيات بان هذا ماض
له ومستقبل لذلك وحال لذاك ويعلم كل شيء بحسب زمانه بانه يعلم انه في الزمان الذي هو ماض لذلك او مستقبل
او حال فيعلم ان زيدا في زمان كذا بعد زمان كذا او قبله في الدار وفي زمان كذا وكذا خارج عنها وذلك لا يقتضي

اختصاص

فيلزم صح

لكن الحق البين ان الله تعالى منزه صح

اذ لا وابدا فلما سلمنا انه ليس في زمان لكنه لابد وان يكون مع كل زمان حاضر وح يلزم ان يكون له حاضر
وماض ومستقبل ويعلم ان سيقع او وقع او وقع او سيقع لامتناع الجهل عليه تع بل الحق في جوابهم ان العلم صفة
متعلقة بالمعلوم وهذا ضروري والتغير في التعلقات لا يوجب التغير في الذات والاتي من الصفات الحقيقية
كما في المعتد وفي تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد وايجاب المكلفين عن شبهتهم بانا بينا ان العلم
اما التعلق او معنى ذو تعلق وعلى التقديرين لا يقع التغير الا في التعلق والنفي في النسب لا يوجب التغير
في الذات والاتي من الصفات الحقيقية وهذا صحيح كما بينا ولما ذهب مشايخ اهل السنة الى ان العلم صفة
حقيقية ومشايخ المعتزلة الى انه عين الذات فعسر عليهم هذا الجواب وهو التزام التغير في العلم فرضوا ان
ان العلم بان الشيء سيوجد هو عين العلم بانه موجود او وجد فان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا فعند حصول الغد
يعلم دخوله الدار بهذا العلم بعينه من غير تجدد علم اخر وانما يحتاج نحن حينئذ الى تجدد علم اخر بانا لنزال العلم الاول
لطريان الغفلة حتى لو لم يكفينا ذلك والله تع منزه عن الغفلة فكان علمه بانه سيدخل دارا عين علمه بانه دخل
فلا يقع التغير في علمه اصلا ثم هذا العلم الواحد انما يصير ماضيا وحالا ومستقبلا باعتبار الازمنة لانه تعلق ان
المعلوم يصير ماضيا وحينئذ يصير حالا وقبله يكون مستقبلا هذا غاية تقرير كلامهم وبعض هذا بينوا ان الحق
بان ذلك الشيء كان او كاين او سيكون واحد وانما يختلف بحسب الاوقات هذا ما ذكروه وفساد هذا الراي بين
اما اولا فلانه دعوى بلا دليل فلنا ان نقول لا نم ان عند حصول الغد يعلم دخوله الدار بذلك العلم بل
هو عين النزاع ولكن بيان فساده من وجهين قاطعين الاول لابد للعلم من المعلوم والعلم بانه سيدخل الدار
معلومه سيدخل الدار ضرورة والعلم بانه داخل معلومه انه داخل الان والعلم بانه دخل الدار معلومه دخل الدار
والعلم لابد وان يكون مطابقا للمعلوم والا لما كان علما بل جهلا ولما كانت معلومات هذه العلوم متباينة من حيث
المفهوم بحيث لا يمكن ان يكون احدهما عين الاخر كانت تلك العلوم ايضا كذلك والا لما كانت مطابقة لها وح يمتنع
ان يكون احد هذه العلوم عين الاخر الثاني العلم بان الشيء سيوجد غدا سابق على وجود الشيء ووجود الغد
بالضرورة والعلم بانه موجود يمتنع ان يكون سابقا عليهما لتوقفه عليهما ضرورة فكيف يكون احدهما عين الاخر
ولانه لما توقف عليهما يكون بعد تحققهما يكون معلومية انه موجود بعلم متجدد لا بالعلم الاول وقد ذكر العلامة
وجوها اخرى الاول ما ذكر في الكتاب ان قبل وقوع المعلوم اعتقاد انه واقع جهل واعتقاد انه سيقع
علم وعند وقوع المعلوم يكون بالعكس اعني يكون انه واقع علم واعتقاد انه سيقع جهل فيمتنع ان يكون احدهما عين
الاخر

الثاني ان العلم بان الشيء سيوجد مشروط بالعدم في الحال والعلم بانه موجود ليس مشروطا بذلك وما يكون
مشروطا بشيء يكون غير ما هو مشروط به بالضرورة الثالث لو كان العلم بانه سيوجد غدا عين العلم بانه موجود
لوجب ان نعلم عند مجيء الغد انه موجود سواء علم مجيء الغد او لا لان الاول لا يتوقف على العلم بمجيء الغد فكذا الثاني
لكنه ليس كذلك ثم ابو الحسين البصري التزم وقوع التغير في علمه تع بالمتغيرات وقال ذاته تع توجب كونه عالما
بالمعلومات بشرط وقوعها لئلا يلزم قدم العلم اذا كان المقتضي هو الذات فيتوقف العلم بها عند حدوثها ويزول
عند زوالها ويحصل علم اخر وذلك باطل لما سيجيء في بيان امتناع التغير على الله تع احتج من انكر كونه عالما
بذاته بان العلم اضافة مخصوصة فلا يعقل الا بين الشيئين والله تع واحد من جميع الوجوه فيمتنع كونه عالما بنفسه
وقولهم والنفس امر كنت من وجه جواب سؤال مقدر وهو ان يقال نحن نعلم انفسنا فلم لا يكون مثل هذا في الله تع
فاجابوا بان النفس مركبة من حيث المركب من النفس والبدن ومركب الصفات فلهذا يكون عالما بنفسه
ثم اوردوا شبهة على انفسهم فقالوا ان قلتم ان الله تع باعتبار كونه عالما مغاير له باعتبار كونه معلوما فقد
حصل المنتسبان فجاز قيام العلم به قلنا كونه عالما ومعلوما انما يتحقق بعد قيام العلم به فيكون فرعا لقيام العلم
به فلو كان قيام العلم به فرعا لهما لزم الدور هذا ما ذكروه والجواب ان الذات من حيث هي الذات مغايرة
مغايرة للذات المعينة لما بينا ان الموجود في الخارج لابد له من التعين وبينا ان نفس ان الشيء مغاير لكل
ما عداها فقد حصل المنتسبان فجاز حصول العلم لربنا بذاته واحتج من نفي كونه عالما بالغير بان العلم بالحصول المعلوم
في العالم المعلوم الاخر فكيف يعقل احدهما في الاخر ولان العلم بالشيء هو حصول صورته في نفس العالم وحصول
صور شيء غير الحصول صور شيء اخر فلو كان عالما بالمعلومات والمعلومات غير متناهية حصل في ذاته تع صور
لا نهاية لها والجواب لا نم ان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في نفس العالم وقد بينا فساد هذا الراي
في حقيقة العلم وقد بينا ان صفة ذات تعلق فيكون التعدد في التعلقات والتعلق اضافة فيه التعدد في
الاضافة لا يوجب الكثرة في الذات والاضافة اعتبارية فجاز عدم التناهي احتج هشام بن الحكم
بان الله تع لو علم في الازل جميع الجزئيات لزم ان لا يقدر على شيء ولا يقدر العبد على فعل وانه ينفي الربوبية والعبودية
ويبطل الامر والنهي والوعد والوعيد والثواب والعقاب وبعثة الانبياء عبثا ضايعا واما قلنا انه لو علم
جميع الجزئيات لزم عدم قدرة الرب والعبد لان ما علم وقوعه واجب وما علم عدمه ممتنع والا لزم الجهل
على الله تع وهو محال فصارت الاشياء اما واجبة او ممتنعة ولا قدرة على الواجب والممتنع هذا ما قاله الشام

وتابعه قوم وبحيث حلته جميع العقلاء وتقدم مثل هذا في الصحيفة السابقة مع حله وهو ان الله تعالى يعلم الاشياء كما هي
فيعلم ان الفعل الفلاني يقع بقدرتي وارادتي وخلقي والفعل الفلاني بكسب العبد الفلاني وارادته فيمتنع
ان يكون وقوع تلك الافعال كذلك لامتناع الجهل على الله تعالى وح لا يلزم عدم قدرة الله تعالى ولا عدم قدرة العبد
وهذا الحل ما ذكره احد من العلماء والمذكور منهم ان العلم بالوقوع تابع للوقوع التابع للقدرة فلا يصير مانعا
لها وقد مر تفصيل هذا القول في الصحيفة السابقة مع تكميله احتج من انكر كون الله تعالى عالما بما لا يتناهى
بان العلم يتعدد بتعدد المعلوم فيلزم ثبوت علوم غير متناهية وثبوت الاشياء الغير المتناهية محال لان كل
عدد قابل للزيادة والنقصان وما كان كذلك فهو متناه وقد مر ذلك في ابطال التسلسل والجواب ان
التعدد في التعلقات وهي اعتبارية فلا يلزم الكثرة في الخارج والباقي ظاهر قال الصحيفة السادسة
في ارادة الله تعالى الى آخرها اقول الفعل الاختياري مسبوق بخمسة اشياء العلم والارادة والقدرة والقصد والايجاد
اما العلم فظاهر لانه ما لم يعلم لم يرد ولم يقصد واما الارادة فلانه ما لم يرد لم يفعل ومعنى الارادة واضح عند العقل
اذ كل احد يعلم انه قبل ان يحصل عنده الفعل او الترك يظهر في نفسه حالة ميلانية الى احدهما كان النفس تميل
اليه والاختيار بمعناه قريب من هذا المعنى وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الآخر اي يلاحظ كلا الطرفين ويميل الى
احدهما والشهوة هي هذا الميل مع التشهي والكراهة في مقابلة الارادة والنفرة في مقابلة الشهوة ولذلك قد
يراد الشيء ولا يشتهى كما في شرب الدواء المر واما القدرة فظاهر لان الكلام في الفعل الاختياري وهو لا
يمكن بدون القدرة واما القصد فكذلك لان المختار يقصد اولا الى الفعل ثم يفعل واما الايجاد فبين ايضا ثم العلم
سابق على الارادة كما ان الفاعل ما لم يعلم لم يرد والقدرة متقدمة على القصد والقصد على الايجاد وليس بين
القدرة والعلم ترتيب طبيعي والتغاير بين هذه الخمسة واضح بسبب هذه التقريرات وقد يتقدم مع هذه الخمسة
الداعية وهي ما ينبعث به الايجاد مثل الاولوية وغيرها ويكون في الرتبة بين العلم والارادة لانه اذا احاط العلم
بمصلحة تنبعث منها الارادة وقد لا يكون هذه الداعية لما مر ان المختار يرجح باحد الطرفين بدون المرجح
وزعم قوم من المعتزلة ان الارادة هي الداعية وابطل اهل السنة هذا الرأي بوجهين كما ذكر في الكتاب وتعلم
الوجهين انما يرد على من فسر الداعية بما ذكرنا والمعتزلة فسروها بذلك بل بما حصل تفسيرهم للداعية انها
ميل ينبعث عن النفس يوجب ترجيح احد طرفي المكن على الآخر وعلى هذا التفسير يصح جعل الارادة عين الداعية
ولا يرد عليهما ما ذكروا من الوجهين وعلم ان النزاع بينهم لفظي لكن في النزاع معهم في ان الداعية هل هي

هي هذا المعنى ام لا والظاهر انه لا اذ تعالى هذه المصلحة داعية الى هذا الفعل وتلك المصلحة داعية الى
ترك ذلك والميل الذي ذكرنا انما يوجد بعد هذا ولان الميل انما يكون بعد وجود الداعية ثم اتفق جمهور العقلاء
على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معنى الارادة فاتفاقهم ليس الا في اللفظ لما اختلفوا في المعنى المعلوم
والمشترك صدق الغالب والمريد نفس الشيء يعني ضد كما يقال السواد هو عدم البياض ومثل هذا التعريف
يكون غيرما نع فيصدق على الجماد انه غير مغلوب وغير مستكره قوله ولان الارادة مخصصة يعني اي مخصصة
يعني للايجاد اذ لا يكون قبله ولا بعده والذات غير مخصصة فهي غيرها قوله ولا يتأتى بعد للمراد دون الذات لان
الارادة بالنسبة الى المراد ومتعلقة منه هو له وزائد على الذات لما مر اي لما مر في اول المسائل من الوجوه الدالة
على ان صفات الله تعالى ليست عين ذاته احتج اهل السنة على تحقق الارادة لله تعالى بان تقدم بعض افعاله
على البعض مع جوازها جميعا محوج الى مرجح من الله تعالى لامتناع كون المنفصل مرجحا لافعاله وهو الارادة اذ
ليس المراد بالارادة سوى صفة تخصص بعض افعال الفاعل بوقت دون وقت وتلك الصفة غير الصفات
الباقية فالارادة غير هذه الصفات اما انها المخصصة ليست نفس القدرة فلان نسبة القدرة الى الاوقات
واحدة وذلك ظاهر ولا العلم بالوقوع لان العلم بالوقوع تبع الوقوع والوقوع تابع للارادة فيكون العلم
بالوقوع تابعا للارادة فلا يكون هي ولا العلم بالمصلحة لامتناع كون فعل الله تعالى معللا ولقائل ان يقول ما
المراد بقولكم فعل الله تعالى غير معلل انه من غير غاية وحكمة فذلك مما ابطله الشرع والعقل لقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وما امروا الا ليعبدوا الله وبجزم العقل بانه لا يجوز على الله تعالى ان يفعل فعلا لا فائدة فيه
اصلا وان كان المراد غير ذلك فبينوه حتى يتبين انكم سواء سلمنا ولا يلزم ان نقول لم لا يجوز ان يكون
علمه تعالى بالغاية مرجحا فلا يحتاج الى صفة اخرى غير العلم ويمكننا ان نجيب عن هذا بان الازمنة المقدرة قبل
خلق العالم متساوية في خلق العالم حين فلم اختص خلقه بوقته دون سائر الاوقات ولا السمع والبصر
لكونهما كالعلم في التبعية ولا الكلام اذ لا تعلق له بالايجاد فان قلت لا نسلم ان الكلام لا تعلق له بالايجاد
اذ الايجاد بالحقيقة عند المحققين ليس الا بامر كن قلت سلمنا انه كذلك لكن نسبة امر كن الى جميع الاوقات
واحدة كالقدرة بعينها هذا تحقيق كلام اهل السنة واعترض عليه بوجهين الاول ان الارادة لا تخلو من ان تكون
صالحة للتعلق بالايجاد في سائر الاوقات او لم تكن فان لم تكن بل انما تتعلق بوقت واحد فقط يلزم ان يكون
الفاعل موجبا لا مختارا لانه ح لا يكون متمكنا من الفعل في وقت آخر وان كانت صالحة فاختصاص تعلقها ببعض
الاوقات

ان لم يتوقف على مرجح فقد وقع الممكن بلا مرجح ويلزم ايضا بطلان اصل هذا الدليل لان هذا الدليل مبني
على ان تقدم بعض افعاله تعالى على البعض موجب لان ياخر محوج الى مرجح فان سلمتم ههنا امكان اختصاص تعلقها
ببعض الاوقات من غير مرجح فقد سلمتم بطلان اصل دليلكم وان توقف اختصاص تعلقها على مرجح نعود الكلام
الارادة الى ارادة اخرى لما ذكرتم ان المخصص لا بد ان يكون ارادة فيلزم التسلسل وهو محال فان قلت
لانم ان الفاعل يصير موجبا لو لم يكن الارادة صالحة للتعلق في ساير الاوقات وانما يصير ان لو كان تعلق الارادة
في وقتها واجبا ولم لا يجوز ان يكون جائزا وح لا يصير موجبا قلت لان الارادة ح لا بد من ان يكون صالحة
لئلا تتعلق بالايجاد في ذلك الزمان اولم يكن فان كانت يحتاج الى ارادة اخرى ويلزم المحال المذكور وان لم
يكن يلزم الايجاب بالضرورة الاعتراض الثاني الارادة لا بد من ان يكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة
يلزم قيام الحادث بذات الشيء وان كانت قديمة يلزم زوال القديم لانها لا تتعلق بعد الايجاد ويلزم بطلان دليلكم
على حدوث الاجسام لان من جملة مقدمات دليلكم في حدوث الاجسام امتناع زوال القديم حيث قلتم لو كانت
السكون ازليا لامتنع زواله لكنه قد يزول واجاب اصل الشبهة عن الاول بانا اخترنا ان الارادة غير
صالحة للتعلق بالايجاد في ساير الاوقات بل هي واجبة التعلق بايجاد الشيء في ذلك الوقت لذاتها وح لا تحتاج
الى ارادة اخرى وما ذكرتم دافعا للشبهة التي ذكرتموها وهي صيرورة المختار موجبا فان قلت يمكن دفع
تلك الشبهة بان تعلق الارادة لا يكون صالحة للتعلق بالايجاد في ساير الاوقات بل هي واجبة التعلق في
وقتها ولا يلزم صيرورة الواجب موجبا لان الوجوب بسبب الارادة لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا كما ان
الفعل يجب عند جزم الارادة على المذهب المختار ومع هذا لا يخرج الفاعل عن كونه مختارا لما كان ذلك بسبب
الارادة فكذا ههنا قلت لما كانت الارادة واجبة التعلق في ذلك الوقت بذاتها لا يتمكن الفاعل من
الفعل في وقت اخر ولا من الترك في ذلك الوقت بل يجب صدور الفعل عنه في ذلك الوقت فيلزم كونه موجبا
بخلاف وجوب الفعل فانه انما يكون بجزم الفاعل الارادة وذلك ايضا بفعله واختياره فان جزمها لزم وكان
فلا وفي ساير الاوقات ان شاء فعل وان شاء ترك بل الجواب ان الارادة صفة من شانها ان تتعلق بالايجاد
من غير مرجح لما علم ان المختار يفعل بارادته احد المتساويين بل المرجوح وهذا بين وعن الثاني انا نختار انه
والزوال انما يتوجه على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يكون زوال القديم بل زوال الحادث وفيه
نظر لان التعلق ايضا قديم لانه لما كان الارادة لما علم في اول المسائل ان الارادة بعد المراد محال فزوال

التعلق توجب زوال الارادة بل الجواب ان هذا انما يرد على من يبني بيان حدوث الاجسام على تلك
المقدمة ونحن نبين ذلك ببرهان احتجت الفلاسفة على قدم ارادته بوجوه الاول ما مر في بحث
الصفة الرابعة وجوابه قد مر فيه ان المختار قد يختار الشيء لاستكماله به وقد يختاره لكونه اولى في نفس الامر
او بالنسبة الى الغير لا لانه محتاج في كماله اليه فلو كان فعله على الوجه الثاني لا يلزم الاستكمال ولا العبث
لان ما يكون اولى لوجه ما وان لم يكن اولى بمعنى الاستكمال لا يكون عبثا اذ العبث هو الخالي عن الاولوية
اصلا وايضا عارضنا حجتهم هناك بوجه اقتضى نفي الثاني ارادة الشيء ان كانت قديمة وجب قدم المراد
ويلزم قدم العالم وان كانت حادثة تفتقر الى ارادة اخرى وداروا وتسلسل والجواب انا نفرضها
متعلقة بزمان معين اذ الارادة قد تسبق المراد كما ان واحدا منا يريد الحج بعد سنة او سنتين فاذا جاء
جزم الارادة وح قوله ويكون التعلق في خلق الزمان او لا جواب سؤال مقدر وهو ان تعلق مشيته
في خلق الحوادث غير الزمان يكون كذلك واما في خلق الزمان او لا كيف يتاتى هذا اذ لا يمكن ان تتعلق
تعلق ارادة الله تعالى بايجاد الزمان في زمان كذا فاجاب بان ارادته تعالى يكون متعلقة بايجاده عند انتهاء
زمان مقدر في علمه تعالى من الازل وح لا يحتاج الى زمان اخر والشبهة الثالثة ظاهرة قال الصفة
السابعة الى اخرها اقول اتفق العقلاء على كونه تعالى حيا لان صفات الحي من العلم والحكمة حاصلة له
وان الحاد يتبع نقصان فاحش ولكن اختلفوا في معنى الحيوة فذهب جمهور الفلاسفة الى ان معناها
عدم امتناع العلم ومن المعتزلة ابو الحسين البصري ذهب الى ان معناها عدم امتناع العلم والقدرة
واما ذهبوا الى انها عدمية لئلا يلزم وصف زايد على ذات الله تعالى وذهب جمهور اصل السنة وجمهور المعتزلة
الى انها صفة يصح لاجلها على الذات ان يعلم ويقدر وقولهم ان يعلم ليس بصواب اذ الحيوانات باسرها
احيا ولا يصح عليها العلم بل الصواب ان يقال لاجلها يصح ان تدرك وتعقل ليشمل الجميع من العالم وغير
العالم احتجوا على كونها بانه لولا اختصاص الحي من الجماد بصفة لما امكن اتصاف الحي بجواز العلم والقدرة دون
الجماد وليست عدمية لامتناع حملها على المعدومات واعترض ابو الحسين البصري بانا قد بينا ان ذات
الله تعالى مخالفة لساير الذوات فلعل صحة العلم والقدرة معللة بذاته المخصوصة لا بصفة اخرى والجواب
كما مر ان العلم والقدرة لا يمكن حصولهما بدون الحيوة قطعا واذا انتفت الحيوة فمن لا يجوز ان يكون عن الذات لما
مر في صدر المسايل من الدلائل فلزمت صفة الحيوة حوله لان النقا استقرار الوجود لان ذلك ما يلزم عليه الكفر

والعرف والعقل واحتج الخصم بوجوه الاول لو كان كونه تعالى باقيا بسبب شيء غير ذاته يلزم ان لا
يكون الواجب لذاته واجبا بعينه والجواب لم لا يجوز ان يكون صفة بواسطة صفة اخرى ناشئة من الذات
وانما المحال ان لو كان صفة الله تعالى نشأت من غير الله وصفاته واذا كان صفة من صفاته ناشئة من الذات يكون
كلها من الذات قوله ولم يتحقق ذلك في الادراكات ان الابصار والسمع سواء كان بحسب الحاضر سواء اي
بالحاسة او لا وقد عرفته ان ذلك ممكن بدون الحاسة احتج من نفى السمع والبصر بالعلم بهذا الدليل اي الذي
ذكروا اولا وبانه تعالى لو كان سميعا بصيرا لكان محلا للحوادث لان سمعه وبصره حادث لكون المسموعات والمبصرات
حادثة وسماع المعدوم ورؤيته محال فلا يمكن السمع والبصر قبل وجود المسموعات والمبصرات والجواب
ان كلا منهما صفة ذات اضافة والحادث انما هو اضافتهما الى المسموعات والمبصرات كما في العلم وكما في ابصارنا فانا
وسماعنا فانا لا نحتاج الى حدوث المبصرات والمسموعات بل هما صفتان ثابتتان فينا سواء كان هناك مبصر او مسموع
او لا وايضا هذا وارد عليكم في العلم بالمسموعات والمبصرات وجوابكم جوابنا والتحقيق انهم ان ارادوا بالعلم بالمسموعات
والمبصرات مطلق العلم فلا يرد عليهم النقض وان ارادوا ما يكون عند وجود المسموعات والمبصرات فيرد النقض
اهل السنة في ثبوتهما لله تعالى بانه تعالى حي والحي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف
بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا لكان متصفا بالصمم والعمى وذلك نقص محال على الله تعالى واما قال
وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها ويريد بالضد عدمها المقيد لان من شرط هذه الاعدام
التي تقابل الملكات ان يكون من شأن موضوعاتها الملكة فلو لم يصح اتصاف موضوعاتها بالملكة لما صدق
هذه العدمات فان الصمم عدم السمع عما من شأنه السمع والعمى عدم البصر عما من شأنه البصر كما عرف فلو لم يكن من
شأن الموضوعات حصول الملكات فلا يصدق الا نفس السلب والعدم وذلك غير معلوم البطلان على قول
الاشعري لبني له السمع لا نظر على العقل فساد مثل العدم بخلاف الصمم فانه يظهر على العقل فساده بناء على ان الكمال
لما امكن وفقد لزم النقص ولقائل ان يقول وجود المصحح لا يكفي لو لم يوجد المنافي فمن وجود المصحح لا يلزم
جواز الاتصاف كما في الحرص والشهوة والغم والالم وغير ذلك واذا لم يكن جائز الاتصاف بالملكة لا يلزم النقص بانتفاء
الملكة والحق حصول السمع والبصر لله تعالى لا يتبين الا بالسمع الحقيقة السابعة ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات فهو عليم
من الكلية والجزئية وسنعلم في حقيقة الافعال ان لا كل الاشياء ابتداء بالله تعالى والمبتدي يعلم ذات المبتدأ ومتى كان
موجودة ضرورة والذات الموجودة جزئية فيكون مدركا للجزئيات باعيانها واذا كان عالما بالمسموعات

التخليق والخلق والتكوين والايجاد الفاظ مترادفة

اذا اراد ان يوجد شيئا يقول عند ايجاده كن ... قال فخر الاسلام البزدوي

والمبصرات باعيانها لكون سميعا بصيرا اذ السمع ليس الا ادراك عين المسموع والابصار ادراك عين المرئي وقد مر تحقيق ذلك في فصل الادراكات خاتمة قال قوم من علماء ما وراء النهر ان لله تع صفة التخليق وهي مغايرة لصفة القدرة وقد عبروا عنه بالتكوين وقالت المعتزلة التخليق عين المخلوق واحتجوا عليه بانا نعلم ضرورة ان الله تع قادر على خلق الشموس والاقمار الكثيرة في هذا العالم لكنه ما خلقها فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران وصفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجد هذا المخلوق لان الله تع خلقه فيعلل وجوده بتخليق الله تع اياه فلو كان التخليق عين المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تع خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل ولعل هذا الرأي انما نشأ للعلماء من قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون لان هذا بالحقيقة هو التكوين وقالوا التخليق قديم كما ان امر كن قديم والكائن حادث لكنهم قالوا التخليق هو ليس امر كن بل شيئا اخر وبيان شيء اخر ووجوده عسر جدا والظاهر انه امر كن لقوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان قلت لم لا يكفي القدرة والارادة في وجود الاشياء فما الحاجة الى صفة اخرى قلت لا خفاء ان القدرة والارادة بدون التاثير لا يكفيان في وجود الاثر والتاثير هو التكوين واعترض الامام بان صفة القدرة موثرة على سبيل الجواز اي جاز ان يتعلق بالتاثير وجاز ان لا يتعلق فصفة التخليق ان كانت موثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة وان كانت موثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تع موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تاثير التخليق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى شاء خلق الله تع وجب وجود المخلوق ولا يلزم العجز واما حصوله من الله تع فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء الخلق ومتى لم يشأ لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تاثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تع على سبيل الوجوب فالتخليق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تع موجبا لما علمت ولا من جهة جوازه بالنسبة المذكور كونه قديمة لما بينا ان جهة جوازه غير جهة جوازها احتجت المعتزلة بان التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديما لزم قدم العالم وان كان حادثا افتقر الى خلق اخر وتسلسل واجاب اهل السنة بان الفعل قد يسبق التاثير كالرمي مع الجرح فجاز قدم التخليق دون المخلوق وهذا امر كن وقت كذا ظاهر

الباب الصحيفة التاسعة في كون الله تع متكلما الى اخرها اتفق اهل الملة على ان الله تع متكلم لكن اختلفوا في معنى كلامه فقالت المعتزلة والحنابلة هو هذه الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعاني لكن المعتزلة

[illegible]

يعني لا التباس بين الكلام النفسي وبين غيره من الصفات الا بينه وبين
العلم فاحتيج بالفرق بينهما بقصد الخطاب في الكلام النفسي وبغير
قصده في العلم واثبت اللبس بينه وبين الارادة بعض المعتزلة بل قالوا
ان الامر وهو كلام نفسي عين الارادة واجيب بما في الشرح
الكلام النفسي المعبر بعبارة
بعبارة منه

ذهبت الى انها حادثة قائمة بغير ذات الله تع وقالوا معنى كونه تع متكلما كونه موجدا لهذه الحروف والاصوات
الدالة على المعاني في اجسام مخصوصة من ملك او نبي وقال ابو الهذيل من المعتزلة قوله تع للشيء كن عرض
حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الاجسام كما قال سائر المعتزلة وانما قال كن عرض حادث
لا في محل لان المحل سابق على الحال والحال من الاجسام وغيرها بعد قوله تع كن وزعمت الحنابلة انها قديمة قائمة
بذات الله تع وقالت الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة ان كلام الله تع هو مفهوم هذه الالفاظ والحروف وهي
المسمى بالكلام النفسي اذ المتكلم هو النفس وسواه قائم بذات الله تع وقالت الكرامية كلام الله تع ازلي
ولكنه ليس بلفظ ولا معناه بل هو قدرته على احداث قوله في ذاته والقول هو هذه الالفاظ الدالة على المعاني
ففرقوا بين كلامه وبين قوله وجعلوا قوله حادثا قائما بذاته وبدل على بطلان هذا الراي بطلان قيام الحوادث
بذات الله تع وسيجي ذلك احتجت المعتزلة والحنابلة على ان كلام الله تع هو هذه الحروف والالفاظ الدالة على المعاني صح
بوجوه الاول ان الكلام في اللغة والعرف هو هذه ولاجل هذا لا يصفون الاخرس بالمتكلم الثاني قوله تع انا
انزلناه قرانا عربيا وصف القران بكونه عربيا والعربي انما يكون اللفظ الثالث قوله تع وان احد من المشركين
استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو هذه الالفاظ والحروف والجواب عن الاول ان الكلام
بحسب اللغة ايضا يطلق على المعاني كقول الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وانما اشتهر باللفظ لكون اللفظ اشهر من المعنى ولئن سلمنا ان الظاهر هو الالفاظ والحروف لكن ثبوته لله تع
انما يعقل بهذا الوجه وصحة اطلاق الكلام عليه كما عرف من قول الشاعر والاخرس يعد ناطقا والالمام كان
انسانا والنطق كلام نفسي وعدم الوصف بالتكلم لكون الكلام هو المعنى المعبر لا لانه العبارة وعن الثاني ان معناه
انا انزلناه قرانا معبرا بالعربية وعن الثالث ان معناه حتى يسمع كلام الله والاحسن ان يقال القران
هو تلك المعاني المعبرة بهذه العبارات فلهذا جوز وصفه بالعربية والمسموع وهذا سر هذا الموضع والحق ان كلام
الله تع هو الكلام النفسي والقران هو الكلام المعبر بهذه العبارات وتحقيق الكلام النفسي ان من يريد
ان يامر او ينهى او يخبر او يستفهم يجد في نفسه قبل التلفظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة او غير ذلك
فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به من اللفظ او الكتابة او الاشارة او غير ذلك هو الكلام الحسي ومغايرة الكلام
النفسي والحسي بينة اذ الكلام الحسي قد يختلف باختلاف كل من هذه الثلاثة نوعا بان يختلف من احد هذه الثلاثة
الى الاخر وصنفا بان يختلف من صنف لاحد هذه الثلاثة الى صنف اخر منه اذ كل من هذه الثلاثة نوع لاختلاف

هذه الثلاثة بالحقيقة ولكل من هذه الثلاثة اصناف مثل اللفظ فان اصنافه العربي والفارسي والتركي وغيرها
وللكتابة ايضا اصناف من الكتابة العربية والهندية والتركية وغير ذلك وكذا للاشارة اصناف ممكن وضعها
للمعاني ومع اختلاف الكلام الحسي بهذه الوجوه قد يكون المعنى شيئا واحدا فظهر الفرق بين الكلام الحسي والنفسي ولا
التباس بين الكلام النفسي وشيء من الصفات سوى العلم فانهما متقاربان والفرق الواضح البين ان الكلام النفسي
لا بد وان يكون مع قصد الخطاب اما مع النفس او مع الغير دون العلم فانه لا يكون فيه قصد خطاب ولو كان
لصار كلاما والمتكلمون تحيروا في الفرق بينهما وهذا الفرق من خواص افكارنا وزعم قوم من المعتزلة
ان الامر هو الارادة وليس كذلك اذ الامر قد يوجد بدون الارادة كما في الامر للكافر فانه امره الله تعالى
بالايمان وما اراد منه الايمان لامتناع عدم ما يريده الله تع وقد توجد الارادة بدون الامر كما يراد فيما لا
يومر كما في كثير من افعال العباد التي يريدها الله فانه قد لا يطلب منه الامر وذلك ظاهر واذا عرفت هذا فمعنى
الكلام بالحقيقة لغة وعرفا هو الكلام النفسي المعبر بعبارة وان كان الوهم قد يسبق الى الكلام الذي هو العبارة
الدالة على الكلام النفسي لكن الحق ما ذكرنا اما الكلام النفسي فلان كلام الغير قد يعبر بغير عبارته ولغته ويقال انه
قال كذا وكذا وهذا شايع بين الامم مقبول من غير نكير وقد جاء في التنزيل حكاية عن موسى وفرعون وغيرهما من
العبرانيين ولقوله تع ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون واما التعبير
فلانه لا يقال لغير المعبر متكلم بل ساكت او اخرس الا بالقيد بانه متكلم بالكلام النفسي او بالاشارة او الكتابة
ولكونه معبرا بعبارة قد يوصف بما يتعلق بالعبارة لكونه عربيا ومسموعا وهذا هو منشا انبعاث الوهم هنا
هو تحقيق هذا الموضع وههنا لا بد من تحقيق كلام القوم ليبتني عليه حقيقة المقال فنقول قد علم ان المعتزلة
ذهبوا الى ان كلام الله تع هو هذه الحروف والاصوات الدالة على المعاني وانها حادثة قائمة بالاجسام ثم
الحنابلة ذهبوا الى هذا الا انهم قالوا انها قديمة قائمة بذات الله تع وان اهل السنة ذهبوا الى ان كلام
الله تع هو الكلام النفسي وانه قديم قائم بذات الله تع ثم زعم بعض اهل السنة ان كلام الله تع واحد ليس بامر ولا نهي
ولا خبر ولا استخبار ولا نداء وانما يصير واحدا من هذه بحسب التعلقات الى الاشياء واختلاف الاوقات وبحسب
ذلك يختلف الالفاظ الدالة عليه كما ذكروا في العلم من انه واحد انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا بالنسبة
الى الازمنة ويختلف الالفاظ بحسب ذلك وهذا منسوب الى عبد الله بن سعيد من اهل السنة وتابعه فيه كثير
من اهل السنة ثم قوم من الاشاعرة منهم الامام فخر الدين الرازي لم يذهبوا الى ان ذلك الواحد هو الجزء الباقي

من الاقسام كالامر والنهي وغيرهما راجع الى الخبر كما يجي تحقيق هذا وقال الباقون من اهل السنة كلام الله
تو خمسة الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ثم اهل السنة يسلمون ان هذه الحروف والالفاظ حادثة قائمة
بجسم من الاجسام واثابتوا نزاعهم في كونها كلام الله تع وان الشي هل يصح ان يوصف باسم الفاعل والفعل
قائم بغيره كما يصدق عليه انه متكلم والكلام قائم بغيره واحال اهل السنة هذا واحتجت المعتزلة
عليه بوجهين الاول نقال الضارب والقاتل للفاعل والضرب والقتل قائمان بالمضروب والمقتول
لانهما واقعان عليهما والجواب ان الضرب والقتل تاثيران والتاثير انما يقوم بالمؤثر ضرورة والمراد
بالوقوع تعلقهما بالمفعول الثاني الخالق مشتق من الخلق والخلق هو المخلوق لانه لو كان غيره فاما ان
يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم قدم المخلوق وان كان حادثا يكون مخلوقا لله تع فيلزم ان يكون
للخلق خلق اخر ونعود الكلام في ذلك الخلق ويلزم اما القديم او التسلسل والجواب ان الخلق
هو التاثير باعتبار كونه في الوقت الفلاني وهذا قديم مع حدوث المخلوق لكونه بالنسبة الى الوقت الفلاني
فلا يلزم من قدم الخلق قدم المخلوق واذا عرفت هذا فنقول ان الله تع موصوف بالكلام النفسي لا بالعقل
لا بانى ذلك وقد ثبت بتواتر الانبياء عليهم السلام وهم اتفقوا على كون الله تع متكلما وكل من هاتين المقدمتين
علم بالتواتر ثم الكلام الذي اتفقوا عليه اما هذا المعنى اي الكلام النفسي او اللفظ الدال عليه وعلى التقديرين
يلزم قيام الكلام النفسي بذات الله تع اما اذا كان المراد بالكلام الكلام النفسي فظاهر واما اذا كان المراد
اللفظ الدال فكذا لانه لا يمكن بدون المعنى ضرورة وان عدم ذلك المعنى نقض فيلزم اتصافه بالمعنى وليس شي
من كلام الله تع حادث اذ لو كان حادثا فاما ان يكون قائما بذات الله تع وح يلزم قيام الحوادث بذات
الله تع او بذات الغير وح يلزم قيام صفة الشي بغيره وذلك محال او يكون قائما بنفسه وح يلزم قيام امر عرضي
بذاته وذلك محال واعترضت المعتزلة بانكم ادعيتم كلاما نفسيا موصوفا بانه واحد غير امر ونهي وغيرهما
من اقسام الكلام المعلوم لغة وعرفا وعقلا فلا نم اتفاق الانبياء على مثل ذلك الكلام وامتناع قيام كلام الله
تع بغيره ممنوع فانا نجد قيام كلام الله تع بانفسنا والسنتنا والجواب عن الاول ان المدعى ههنا
ان الكلام النفسي قائم بذات الله تع وهذا خلاف مذهبكم وكونه واحدا او كثيرا لا يضرنا لانا سوا قلنا انه واحد
او كثير لا نخالف اهل السنة وهذا بحثنا وهذا الكتاب نعم يلزم على مذهب من زعم انه واحد بطلان ذلك وعن
قديم كما يجي وعن الثاني ان الكلام القائم بانفسنا مثل كلام الله تع ومشارك معه في نفس المعاني وكلام الغير

انما يكون منقولا بهذا المعنى ويصدق عليه كل احد انه كلام ذلك الغير احتجت المعتزلة على حدوث
كلام الله تع بالمعقول والمنقول اما المعقول فبوجوه الاول لو كان كلام الله تع قديما وهو امر ونهي
وخبر واستخبار ونداء فيلزم هذه الاشيا بدون المخاطب لان المخاطبين انما وجدوا فيما لا يزال
وذلك عبث سفه لا يليق بكمال الله تع الثاني انه تع اخبر بلفظ الماضي في كثير من المواضع كقوله تع
انا ارسلنا نوحا الى قومه فلو كان الكلام قديما لزم الكذب اذ ما ارسله قبل الازل ويلزم ايضا كونه
حادثا لكونه مسبوقا بالمخبر عنه فيلزم حدوثه على تقدير قدمه وهو محال الثالث اتفق الاصوليون
على ان القرآن هو كلام الله تع وبالاتفاق هو هذه الالفاظ الدالة على تلك المعاني لانهم عرفوه بانه
الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه والانزال والاعجاز انما يكون للفظ وعرفه الغزالي بانه ما نقل بين دفتي
المصحف تواترا والمنقول بين دفتي المصحف حادث ضرورة لانه اللفظ الدال قطعا واذا كان القرآن
هو ما ذكرته يلزم ان لا يكون كلام الله تع هو الكلام النفسي والا يلزم ان لا يكون القرآن كلام الله تعالى
وهو باطل بالاتفاق واما المنقول فبوجهين الاول قوله تع انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
والكاين حادث فكن ايضا حادث لمقارنتهما لقوله تع اذا اراد شيئا لان هذا النوع من الكلام يفيد
المقارنة وكن هو كلام الله تع فيلزم حدوث كلامه الثاني القرآن ذكر لقوله تع ص والقرآن ذي الذكر
وقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تع ما ياتيهم من ذكر من ربهم
محدث الا استمعوه وقوله تع وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضين ومانا فيه في الايتين
واعلم ان هذه الشبه مشكلة والجواب عنها صعب لا سيما الاولين وهما ان الخطاب بدون المخاطب محال
وان الاخبار بلفظ الماضي في الازل ممتنع وتحير العلماء في جوابهما فقال عبد الله بن سعيد بناء على اصله الذي
ذكرنا ان كلام الله تع في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ثم صار فيما لا يزال كذلك فلا يلزم
الامر والنهي والخبر وغيره كله في الازل ولا الاخبار بالماضي لانه انما صار ماضيا فيما لا يزال وفيه بحث
لان الحكم انما يصح على الشي بعد تصوره وهذا المعنى غير متصور اذ لا يعقل معنى الذي لا يكون شيئا من هذه الا
الموجودة في الكلام ثم يصير بحسب الاوقات واحدا منها وايضا الكلام لا يمكن بدون الخطاب سوا كان
واحدا او كثيرا وح يكون الشبه وهي خطاب المعدوم باقية وسيجي ما امكن في تحقيق كلامه واما جمهور
من اهل السنة فذهبوا الى ان كلام الله تع في الازل كان امرا ونهيا وخبرا ثم منهم من قال ان المعدوم

في سورة الأنبياء
في سورة الشعراء
جواب
اي كلام عبد الله

ما مرّ في الأول على تقدير الوجود لا على تقدير العدم فلا يلزم المحذور وهذا غير دافع للشبهة لأنه ح يكون المعدوم مخاطبا بأن يفعل أو يترك كنا على تقدير الوجود والشبهة إنما هي هذا ومنها اندفعت والشبهة الثانية باقية بحالها قوله ح كما في العلم فإنه صفة واحدة تختلف باختلاف المعلومات والأوقات قد عرف ضعفه في تحقيق العلم والجواب الحسن أن الكلام النفسي إنما يتبع الخطاب به مع المخاطب النفسي أيضا فجاز أن يكون الخطاب مع مخاطب نفسي موجود في زمان آخر قبل أو بعد ويكون ذلك الخطاب بحسب وقته وحاله وإنما يستقبح ذلك في الكلام الحسي إذ يجب فيه حضور المخاطب الحسي وإذا صار المخاطب حسيا يكون الكلام حسيا والشبهة الحقيقية إنما هي على أحمد بن حنبل رحمه الله ثم نقل عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وعن أولاده العظام أن الكلام حادث ولعل المعتزلة إنما قالوا بالحدوث اقتداء بهم والانصاف أن الخطابات المختلفة الكثيرة من الآف الغ متعاقبة كل حال لا يستمر إلى الأبد بعد بعض مخاطبيها وأوقاتها ومصالحها كقوله تعالى اذهبا إلى فرعون وخذ من أموالهم صدقة في غاية البعد على أن الخطاب مع مخاطب نبأ في خطابا آخر في تلك الحالة معدا ومع غيره أيضا لا بد في الكلام من تعاقب أجزائه وإلا لما كان ذلك الكلام فيمتنع كونها حالة ولهذا تم الكلام معنى ذو إضافة إلى المخاطب وتغير الإضافة لا يوجب تغير الذات كما مر في العلم ثم قال الأشاعرة كلام الله تعالى واحد وهو الخبر وقال قوم كعبد الله بن سعيد ومن تابعه أن كلام الله تعالى ليس بشيء من هذه الأقسام الخمسة وذهب باقي الأصحاب إلى أن كلمات الله تعالى خمسة كما مر وقالت الأشاعرة كلها راجع إلى الخبر والأمر هو الخبر بأنه لو فعل الفعل الفلاني لاستحق المدح ولو تركه لاستحق الذم والنهي بالعكس والاستفهام في معنى قوله أطلب منك الخبر والنداء في معنى أطلب منك الإقبال وفيه نظر لأن اعتبار الكلام في اللغة والعرف والعقل بالنسبة إلى مدلوله وضعا وضع اللفظ له لا بالنسبة إلى ما يفضي إليه مدلوله على تقدير اعتباره ولو اعتبر أمثال هذه لجاز اعتبار ذلك في الخبر أيضا فجاز جعله أمرا أو نهيا أو غير ذلك فيقال الخبر هو الأمر بفهم معنى الخبر واستماعه بدليل أن السامع متى تغفل يقول المتكلم افهم واستمع وجاز أن يقال الخبر نهي عن الغفلة وغيرها وح يرتفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر غير ما نفهم ولأن الخبر يحتمل الصدق والكذب ويقترن بأحد الأزمنة وله متعلق في الخارج دون الباقية فكيف يكون أحدهما عين الآخر وأما مذهب من قال أن كلام الله تعالى واحد ليس بشيء من هذه الأقسام ويصير واحدا منها بحسب الأوقات والأحوال فهو في غاية البعد عن الحق لأن هذه الأقسام ألفاظ موضوعة لمعان مخصوصة متغيرة لا يمكن تصور شيء ينقلب إليها بحسبها فإن الأمر الذي

هو طلب الفعل كيف يتصور أن يقال إنه كان معنى آخر ثم انقلب إلى هذا وأمثال هذه الدعاوى لا يقبله العقلاء ومن ادعاها فعليه تحقيق ماهيتها ثم البحث عنها وإلا كان كلامه لدى العقلاء من قبيل الخرافات والترهات ثم غاية ما يمكن في تحقيق كلامهم أن يقال هذه الأقسام الخمسة تشترك في كونها كلاما إذ يصدق على كل منها أنه كلام فالكلام أمر مشترك بينها فذلك المشترك هو ذلك الشيء الواحد الذي يصير تارة هذا وتارة ذاك وأخرى ذلك فيعود إلى قائم بذات الله تعالى وفيه بحث إذ سلمنا أن الكلام مشترك بينها لكن لا نم تجرده عن أحدها إذ المشترك يمتنع أن يوجد بدون واحد من أقسامه هذا غاية تقرير هذا الموضع والله أعلم خاتمة اختلفوا في لفظ القرآن فقال قوم خلقه الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ وذهب قوم إلى أنه لفظ جبرئيل عم وزعم آخرون أنه لفظ النبي عم واستدل الأول بقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ واستدل الثاني بقوله تعالى إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين واستدل الثالث بقوله تعالى نزل به الروح الأمين على قلبك لأن النزول على القلب إنما يكون للمعنى فيكون اللفظ لفظ النبي عم والأول أقرب إلى الكمال والعظمة وأولى بكلام الله تعالى وكونه معجزا قال قوم الأولى أن لا يقال لفظ القرآن بل نظم القرآن لأن اللفظ في الأصل ما يلفظ به أي يطرح وهذا لا يناسب بهذا الموضع وللقائل أن يقول النظم أيضا يتبادر منه الشعر ظاهرا وهذا مما يجب الاحتراز عنه لأن الله تعالى نفى كونه شعرا ولأن النظم هو جمع من الحروف والنبذة التي من الحروف لا تطلق على مجموعها ثم الأولى أن يقال عبارة القرآن **قال** البحث التاسع في رؤية الله تعالى

الأول اتفق أهل السنة على جواز رؤية الله تعالى مع تنزهه عن المسامتة والمحاذاة والجهة والمكان خلافا لجميع الفرق والمشبهة والكرامية وإن جوزوا رؤية الله تعالى لكنهم إنما جوزوا لاعتقادهم كونه تعالى جسما حاصلا في الجهة وأما بتقدير كونه تع منزها عن الجسمية والجهة فيحيلون رؤيته فالرؤية المجردة عن الجسمية والمكان إنما ذهب إليها أهل السنة فقط والمسامتة هي أن يكون المرئي مقابلا للعين بحيث لو أخرج خط مستقيم من الحدقة قائما على سطحها لمر على المرئي والمحاذاة أعم من ذلك وهذا البحث مما ليس للعقل استقلال في إثباته والفائدة فيه بيان الجواز وتقرير قول الصادق وبيان الجواز يبطل قول المنكرين لأنهم يحيلونها وبيان جواز الرؤية على الوجه المعقول إنما يتأتى في بحث الإدراكات أن المشاهدة هي إدراك عين الحاضر وقد بينا في حقيقة العلم أن الله تعالى كامل العلم لا يعزب عنه شيء ويدرك هيئة الأشياء لأن عدم هذا النوع من الإدراك نقص فيكون عينيا أنه الموجود في الخارج فيكون عين ذاته الموجودة مشاهدة له بناء على ذاته الموجودة المتعينة أو يكون فيها هيئة فعلم أن ذاته الموجودة المنزهة

التجلي عبارة عن رفع الحجب

عن الجسمية والجهة قابلة للمشاهدة والقابلية لا تختلف بالقياس الى الاشيا لانها ذاتية ونسبة الذات في اقتضا القابلية
الى جميع الابصار دون البعض فيكون قابلة بالنسبة الى ابصارنا والتفاوت لو كان فانما يكون من جهة الرائي بان لا تكون قويا
على مشاهدته واعيننا رائية للاشيا الممكنة الوجود فيكون قوية فاذا كان ذلك بعد خلق تلك القوة في اعيننا والمؤمنين
في الخلد نوع خاص يعرف كالملائكة فعلم انه جاز ان نرى الشي اذا تجلى من غير اين وجهة ومسافة وهذا سوال الوجه المعقول
في بيان جواز رؤية الله تعالى وسنبين وجها اخر منقول عن امير المؤمنين كرم الله وجهه واولاده رضي الله عنهم انا لا نرى ولا نطاق
ادراكا اخر ندرك به الاشيا باعيانها بعين نور متوسط الحاسة اذا تجردت الروح بالارتياض والاعراض عن الاغراض
البدنية الحيوانية واللذات الشهوانية وكذا تواتر من مرتاضي الملل المختلفة في الاوقات المتباينة انا قد ندرك
بعد التصفية والتجريد الاشيا البعيدة من جملة الجبال الشاهقة والتلال العائقة ونسمع كلامهم وقد امتحن ما
اخبروا فما اجابوا وشك هذا التواتر يفيد اليقين وانما الارتياب في التواتر الذي يصدر من امة واحدة او وقت
واحد ومنها ما اتفق عليه العقلا وايده قوله عم حكاية عن المعراج رايت ربي بقلبي بنفس عا الرؤية وجعل
برزت فرح الكشف والوجدان فلعل هذا سوال الوجه في هذا المطلوب وفي طريق سماع الكلام بالوحي والالهام
ومنها الادراك لا يمنع ان يكون العيني مع ذلك طاجة وان لم يكن لنا مدخل في هذه الرؤية فنصدق انا نراه
باعيننا على ان الباعث وح سقطت شبهة المعتزلة واستبعادهم من رؤية ما لا يكون في جهة لان هذا انما يستبعد
في الرؤية التي بسبب العين اذ لا بد حين المقابلة وغيرها من الشرايط واما اذا سقطت العين عن درجة الاعتبار
في الرؤية وكان السبب شيئا اخر غير محتاج اليها والعين مصاحبة له فنعلم ان امثال هذه الشرايط في حيز
الاسقاط وسنبين هذا الموضع عن انا ذا الحق فليلحظ سمعت وابصرت الغائب بعينها وتواترت هذه الى
سمع الكلام من الايه ورايه بالتجسيم كما سمعت فحقق واستدل اهل السنة على جواز رؤية الله تع بالمعقول
والمنقول اما المعقول فقالوا الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية اي نرى رؤية كل منهما واذا كانت صحة الرؤية
مشتركة بينهما فلا بد لها من علة مشتركة بين الجواهر والاعراض لان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة والمشترك بين
الجواهر والاعراض الحدوث والوجود لان الخواص الجوهرية يستنع الاعراض والخواص العرضية ليست في الجواهر
فالعلة اما الحدوث او الوجود لا جائز ان يكون العلة هي الحدوث لان الحدوث عبارة عن وجود لاحق وعدم
سابق والعدم لا يجوز ان يكون علة ولا جزءا للعلة فتعين الوجود فنعلم ان العلة على اي وجه فرض انما هي الوجود
والوجود حاصل لله تع فيصح رؤيته واعترضوا على ذلك بوجوه وقالوا لا نم ان الجواهر مرئية بل المرئي انما

هو الاعراض من الالوان والاضواء والسطوح كما عرف في البحث عن الجزئيات ولئن سلمنا ان الجواهر مشتركة
لكن لا نم وجوب تعليل الاحكام المشتركة بعلل مشتركة لجواز تعليل المشتركات بالمختلفات فان الحرارة
مشتركة بين النار وضوء الشمس والعلة في الاولى الطبيعة النارية وفي الثانية طبيعة الضوء ولئن سلمنا
ذلك لكن لا نم الحصر في الحدوث والوجود فان كونهما متقابلة وكثيفة وملموسة وقابلة للقسمة وامثال ذلك مشتركة
بينهما وايضا مذهبكم ان وجود كل شيء عين ماهيته والان ذهبتم الى ان الوجود مشترك بين الجواهر والاعراض
وهذا خبط ظاهر وتناقض وايضا هذا الدليل منقوض بان صحة الملموسية والمخلوقية وقبول القسمة
وكونها في الجهة مشتركة بين الجواهر والاعراض فلا بد لها من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الوجود والاول
باطل لما ذكرتم فتعين الوجود والله تعالى موجود فيلزم عليه صحة هذه المحالات فعلم من هذا بطلان دليلكم
اما المنقول فوجوه الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر اما الرؤية او تقليب الحدقة
نحو المرئي طلبا لرؤيته فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني تعذر ههنا حمله على ظاهره
لان تقليب الحدقة انما يكون نحو المرئي الذي يكون في الجهة فلا بد من حمله على الرؤية لان النظر سبب
الرؤية واطلاق لفظ السبب وارادة المسبب من اقوى وجوه المجاز فيكون المراد بالنظر الرؤية ولزم
المطلوب واعترضت المعتزلة بان ههنا تاويلا آخر وعليكم بيان اولوية تاويلكم وهو ان يكون الى في قوله
الى ربها ناظرة واحد الآلاء بمعنى النعمة فيكون المعنى وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها اي منتظرة او نقول المراد
الى ثواب ربها ناظرة واعترض اهل السنة على الاول بان الانتظار بسبب الغم والآية في بيان النعم فذلك
التاويل غير مناسب وعلى الثاني بان النظر الى الثواب لا يكون بمعنى تقليب الحدقة لان تقليب الحدقة نحو الثواب
من غير الرؤية لا يكون من النعم بل يكون بمعنى الرؤية واذا وجب تقدير الرؤية لا محالة كان اضمار زيادة
غير دليل فتاويلنا اولى وللقائل ان يقول لا نم ان الانتظار وحصول النعم عند تحقق الوصول سبب الغم بل يوجب
للفرح وهذا جاز لكل احد والاولى ان يقال تاويلنا اظهر واقرب منهما وتاويلكم اما انه اظهر فلان اطلاق
النظر وارادة الرؤية كثير شايع يعلمه كل احد وتاويلكم لا يفهمه احد لسبق الذهن الى ان الى حرف الجر لتعدية
النظر لانه الغالب عند التعدية بالى واما انه اقرب فلان الشرط عند تعذر الحقيقة ان يحمل اللفظ على اقرب
المجازات الى الحقيقة والرؤية اقرب الى النظر من الانتظار والى اقرب الى النظر لكونها صلة له من النعمة
الثاني قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق رؤيته على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن والمعلق

كونهما

إما الوجود او الحدوث
والثاني باطل لما ذكرتم صح

في صح

ناظرة صح

الثواب صح

لفظه صح

على المكان ممكن حكون الرؤية ممكنة والجواب ان المعلق عليه ليس مطلق استقرار الجبل والا لكانت الرؤية حاصلة لحصول مطلق الاستقرار بل المعلق عليه استقرار الجبل حالة التجلي ويكون معنى الآية ان الجبل لو اطاق الرؤية وتمكن من استقراره مكانه حالة التجلي فانت تطيق ايضا لكن الواقع عدم تمكنه كما دل عليه قوله تع فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا او نقول حرف الشرط يجعل الماضي مضارعا فمعنى قوله تع فان استقر مكانه اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وعلم انه ما صار مستقرا في الوقت الذي كان الاستقرار بكسبه والا لوجب حصول الرؤية ولم يحصل بالاجماع بل كان متحركا في ذلك الوقت والاستقرار مع التحرك محال فيكون الرؤية معلقة على المحال فيكون محالا الثالث سؤال موسى عم بقوله ارني انظر اليك دال على جواز الرؤية والا لزم الجهل او العبث على موسى عم لانه ان لم يعلم امتناعها لزم الجهل وان علم وسال لزم العبث وجهل موسى لا يجوز ان يكون جاهلا بوصف من اوصاف الله تع او يكون عابثا بالله تع واجاب قوم بان ذلك ليس فوق المعصية وهي جائزة على الانبياء لعصيان آدم ومعصيته واوجبها اللام وبعضهم لا يجوز اطلاق المعصية بل الزلة والنزاع لفظي مع ان الكلام نطق بها كقوله تع وعصى آدم ربه ولعاقل ان يقول ان اريد ان الجهل ليس فوق المعصية فلا مناسبة بينهما اذ الجهل ليس من قبيل المعصية حتى تعتبر النسبة بينهما وان اريد ان العبث ليس فوق المعصية فلا نسلم انه ليس كذلك بل هو من المعاصي لان العبث مع الله تحقيقا من قبائح المعاصي بل يجوز ان يقال ان يكون هذا السؤال في مبادي النبوة وجاز انه لا يكون النبي عالما ببعض الاوصاف الحقيقية حتى يعلمه الله تع واحتجت المعتزلة بان الرؤية ان اريد بها الكشف التام اي المعرفة التامة بتلك القوة الانسانية فذلك مسلم لان المعارف كلها تصير يوم القيامة ضرورية وان اريد الابصار بالعين فذلك بديهي البطلان لانا نعلم ضرورة انا لا نرى الا ما هو في جهة ومكان مقابل لنا وذلك على الله تع محال والجواب انا نسلم ان البصر مع هذه القوة التي له الان لا يقدر على هذا الادراك وانما ندعي جواز ان يعطيها الله تع لابصارنا بعد البعث تقوى على هذا الادراك ولا يمكنكم دعوى البداهة في تلك القوة على انا بينا ان الرائي هو الروح بالقوة التي اعطاه الله تع ويكون في العين لانها فلا احتياج الى شرايط الرؤية التي تكون بالعين من المقابلة والجهة فافهم لان هذا سر هذا الموضع واحتجت ايضا بقوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب ان الظاهر ان المنع سواء ادراك الابصار مع هذه القوة لان الكلام محمول على ما هو الواقع المتعارف لا على الذي لو وجد بعد وهنا وجهان حسن او يكون المنع ادراكها بنفسها بدون التجلي كما في

لان الله تع نفى ادراكه مع ان الانبياء والاولياء يدركونه بالهام الرب واجاب اهل السنة عن الاول ان قولنا يدركه الابصار نقيض قولنا لا تدركه الابصار اذ يقال كل منهما في مقابلة الآخر وقولنا تدركه الابصار يفيد العموم لان الجمع المحلى بالالف واللام للعموم فسلبه يكون سلب العموم وسلب العموم هو السلب الجزئي لان نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية وفيه بحث لان هذه الآية وما قبلها في معرض المدح لقوله تع وهو اللطيف الخبير فيكون نفي الابصار مدحا فيلزم ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب وصدق السالبة الجزئية لا ينافي صدق السالبة الكلية فجاز ان يصدق مع السالبة الجزئية السالبة الكلية الثاني الادراك هو الاحاطة بجميع جوانب المدرك وذلك على الله تع محال فلا يمكن ادراكه فلا يلزم من نفي الادراك بهذا المعنى نفي الابصار وفيه بحث لانه يقال ادركت زيدا ببصري والمعنى عدم الاحاطة بالجميع وان اريد الاحاطة بجميع اطرافه المقابلة للمدرك فالابصار ايضا كذلك واعترضت المعتزلة بان احدا من علماء اللغة ما فسر الادراك بهذا التفسير قال الصحيفة العاشرة في الصفات السلبية الى آخرها اقول الصفات السلبية هي السلوب التي تمتنع مسلوباتها على الله كقوله تع ليس متحيزا اذ التحيز على الله تع وفي هذه الصحيفة عشر مباحث الاول حقيقة الله تع مخالفة لسائر الحقائق لذاتها عند المحققين من المتقدمين والمتاخرين وزعم كثير من المتكلمين ان الذوات كلها متساوية وامتياز بعضها عن البعض بصفات مخصوصة وامتياز ذات الله تع عن غيرها بالصفات الاربعة وهي الوجوب الذاتي والقدرة الكاملة والعلم التام وتحقيق هذا البحث انهم ان ارادوا بالذات الحقيقة فذلك واضح البطلان لان حقيقة الله تع لو كانت مساوية لحقائق الممكنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك الامر ان كان منفصلا لزم ان يكون وجوبه بالغير فيكون الواجب ممكنا بالذات وان لم يكن منفصلا بل يكون صفة للواجب يعود الكلام في اختصاصه به ويلزم الدور او التسلسل وان ارادوا بالذات غير الحقيقة وهو كل ما يمكن ان يتصور بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يمكن تصوره الا تبعا لغيره كما صرح في بعض كتبهم فصار النزاع لفظيا وبطل ايضا قولهم الامتياز بالصفات الالهية لانه حينئذ يكون الامتياز بالحقيقة ايضا الثاني اتفق الفلاسفة والمحققون من اهل السنة ان حقيقة الله تع غير معلومة للبشر وخالفهم قوم من المتكلمين وقالوا انا نحكم على ذات الله تع باحكام والحكم مسبوق بتصور المحكوم عليه فيكون ذات الله تع معلومة وهذا ضعيف لان تصور المحكوم عليه جاز ان يكون بوجه ما والحق انها غير معلومة كما ذكر

في الكتاب وقال بعضهم ان حقيقة الله تعالى هي عين الوجود والوجود معلوم فحقيقته ايضا معلومة وركيكة
هذا القول في غاية الظهور اذ يعتقدون ان يكون وجوده عين حقيقته لا يكون وجوده بمعنى الكون لانه بديهي
مشترك بل بمعنى اخر لا يكون في الممكنات وهو يكون معلوما وهو ولا يقولون ان وجود كل شيء عين حقيقته والحقائق
مختلفة فيكون وجود اتها ايضا مختلفة الثالث حقيقة الله تعالى غير مركبة لان كل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه
غيره فكل مركب محتاج الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن فلو كانت حقيقته مركبة لكانت ممكنة وهو محال
فان قلت ان الجزء لا يكون غير الكل كما ذكرتم فكيف يلزم ان يكون محتاجا الى غيره قلت الغير ههنا
بمعنى الوراء واحتياج الشيء الى ما وراءه ايضا موجب للامكان وههنا وجه اخر وهو ان يقال لو كانت حقيقة الواجب
مركبة فجزؤها اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول محال والا لزم تعدد الواجب وكذا الثاني والا لزم التعدد لان
الجزء لو كان ممكنا لكان محتاجا الى الواجب والواجب محتاج اليه لتركبه منه فيلزم الدور الرابع واجب الوجود
لا يكون جزء الشيء لان كونه جزءا لذلك الشيء اما ان يكون صفة كمال او لا يكون فان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الله
تعالى وان كان صفة كمال كان الواجب مستكملا بغيره وهو محال الخامس الواجب لا يحتاج في صفاته الحقيقية
الى المنفصل وهو المراد بقول الحكماء واجب الوجود واجب من جميع الجهات وانما قلنا صفاته الحقيقية لتخرج
الاضافيات مثل المعية والتقدم لان امثال هذه اعتبارية لا تحقق لها الا باعتبار العقل واحتجت العلماء
عليه بان شيئا من صفاته الحقيقية لو كان متوقفا على الغير وذاته المخصوصة متوقفة على تلك الصفة فيلزم
توقف ذاته على الغير فيصير ممكنا وذلك محال وللقائل ان يقول ان اراد بذاته المخصوصة ذاته مع
الصفات او ذاته المتصفة بالصفات فسلم انه يحتاج الى الغير لكن من حيث احتياج تلك الصفة التي هي
مع الذات او اعتبرت معها فلا يبطله انه يحتاج تلك الصفة الى الغير فقوله انه محال مصادرة لانه عين النزاع
وان اراد بذاته المخصوصة نفس ذاته فلا نم انها متوقفة على تلك الصفة والاولى ان يقال صفات الله تعالى
صفات كمال فلو كان شيء منها بالغير لزم استكمال ذات الله تعالى بالغير فيلزم نقصان الذات وهو محال السادس
لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى خلافا للكرامية فانهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم وبعض المعتزلة
كابي الحسين البصري فانه جوز حدوث العلم بحدوث المعلوم كما مر واحتج الاصحاب بانه لو حدث في ذات
الله تعالى شيء لكان للذات صحة الاتصاف به وتلك الصحة لازمة للذات لله تعالى لان الصفة لا تنفك عن الشيء والا
يلزم الانقلاب فيكون تلك الصحة ازلية وهو محال لان صحة الاتصاف بالشيء موقوفة على صحة وجود ذلك الشيء

الشيء اذ يمتنع الاتصاف بالممتنع فالصحة الازلية تتوقف على صحة وجود ذلك الشيء ازلا وهي محال لان
الحادث يمتنع ان يكون ازليا فثبت امتناع حدوث الشيء في ذات الله تعالى وللقائل ان يقول ان اريد
بصحة الاتصاف الصحة الوقوعية فسلم انها تتوقف على ذلك الشيء لكن لا نم انها لازمة للذات اذ الصحة الوقوعية
للشيء لا يجب ان يكون دائمة وان اريد الصحة الاصلية فسلم انها لازمة وازلية لكن لا يلزم من الصحة الاصلية
صحة الوقوع لجواز انه يمتنع بالغير وههنا امتنع بسبب حدوث الشيء وايضا ذلك الدليل منقوض بحدوث
بوجود الاشياء اذ يلزم منه وجوب امتناعه كما يقال لو حدث لذات شيء وجود كان لتلك الذات صحة الاتصاف
بذلك الوجود وتلك الصحة ازلية لذاته لامتناع الانقلاب لكن ذلك محال لان صحة اتصافها بذلك الوجود
يتوقف على صحة ذلك الوجود ازلا وذلك محال اذ الحادث يمتنع ان يكون ازليا وكما انه باطل ههنا فكذا
فيما ذكروه بل الوجه الحسن البديع في ذلك ان يقول لو حدث في ذات الله تعالى شيء فلو كان ذلك الشيء لذاته
تعالى او الصفة من صفاته اللاشية منه انه لزم قدم ذلك الشيء والتقدير انه حادث فلزم المحال وان لم يكن للذات
ولا الصفة نشأت من الذات وذلك الشيء كمال والا للزم نفيه عن الذات فيلزم استكمال الذات بما لا يكون من
الذات فيكون النقصان بالذات فان قلت لم لا يجوز ان يحدث شيء في ذاته بارادته قلت ان كان
ناشيا عن القدرة او الارادة لزوما لزم قدم الحادث كما مر وان لم يكن ناشيا عنها فقد استكمل الواجب بما لا يكون
منشاؤه الذات وذلك هو النقصان اذ الكمال انما يكون ان لو كان منشأ الكمال هو الذات ابتداء او منشأه
الذات اما اذا لم يكن كذلك فلا يكون الكمال ناشيا من الذات بل حصل له التكلف وذلك هو النقصان وجه
اخر لو حدث كمال لكان قبله النقصان وهو وحدوث فاعلية تعالى الى قوله بذاته اجيب لا نسلم مستندة
وهي ان يقول فاعليه الله تعالى للحادث بالفعل حادثة اذ يمتنع قدمها مع حدوث الاثر وهي صفة الله
تعالى فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وايضا عالميته تعالى بان الحادث موجود حادثة لان قبل وجود الحادث
لا يكون هذه العالمية ثابتة وانما حدث عند وجود الحادث فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وكذا كونه سامعا
وكونه رائيا للمسموعات والمبصرات الحادثة يكون حادثا ضرورة اذ سماع المعدوم ورؤيته محال
فاجاب بان هذه الاشياء لا توجب قيام الحادث بذاته تعالى اما فاعليته تعالى فلان فاعلية الاشياء امر
كن هي الحالة الفاعلية لا غير فاذا حال كان لا كفعل عرض من اخذ وعمل فلا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى واما
عالميته بان الحادث موجود فلما حدث الحادث تعلق عالميته به وحدوث الاضافات لا يوجب حدوث صفة

في الذات لانها اعتبارات كالمعية مع زيد عند حدوث زيد واما السامعية وكونه رائيا للحوادث فنعلم
انها ادراك عين المسموع والمبصر زمان حضوره والله تع يدرك اعيان الاشياء في اوقاتها كما هي فيكون سامعا
رائيا من غير تغير فانها حاضرة في اوقاتها اما قبل اوقاتها او بعد اوقاتها فلا يمكن ذلك لانها معدومة ح
وفي ادراك العين شرط الوجود والحضور كما مر في باب المشاعر قلت لا بعد كما حاضرة فيما قبل
اوقاتها وفيما بعدها لانها ليست حاضرة فيها بل انما تدرك فيها في اوقاتها كما هي والنفس الكاملة الصافية ربما
تنتهي لها ذلك ومن هذا قال النبي عم اني سمعت خشخشة نعلي بلال في الجنة ومشى قدامي ورايت عبد الرحمن
بن عوف يمشي في الجنة حبوا مع ان هذا يكون بعد الحشر والحساب ودخول الجنة والمنقول ان ذلك في بلاد
جمع الغضة وهذا كلام غامض وتصوره في العلم اسهل بالنسبة الى السمع والبصر وانما يحجب عنا لكدورة
النفس بالانغماس في الكدورات البدنية وقيل اكثر العقلاء من اهل الملة وغيرهم يقولون بحدوث الصفة في
ذات الله تع وان انكروه باللسان اما الكرامية فظاهر لما مر انهم قالوا بحدوث الارادة والكلام والعلم ايضا
قوله واما الاشاعرة اي اهل السنة فقالوا بحدوث الناسخ ونسخه لانهم ما قالوا بحدوث الناسخ بل
بحدوث نزوله لان الناسخ كلام الله تع فكيف يكون حادثا عندهم بل نزوله حادث عندهم كما في سائر
الكلام واما الفلاسفة فلانهم ذهبوا الى ان الاضافات صفات وجودية كالقبلية والبعدية والمعية وسلموا
ان الله تع قبل كل حادث ومعه وبعده فيحدث المعية والبعدية لذاته تع فعلم ان اهل السنة ابعد من القول
بحدوث الصفة من سائر الفرق السابع الواجب ليس بمتحيز لان كل متحيز له مادة والمادي محتاج الى
الحيز لامتناع كون المادة بدون الحيز واذا كان محتاجا الى الحيز فلا يكون واجبا لان المحتاج ممكن هذا
برهان بديع والمشهور عند الحكماء في هذا المطلوب ان كل متحيز على ما هو غير اشتغل حيزه غير متناه وما هو
كذلك يكون منقسما كما ذكروا في الجزء الذي لا يتجزى وقد مر ضعف هذا لان هذا انما يدل على كون ذلك الشيء
ذا نهايات لا ذا اجزاء كما مر في الجزء الذي لا يتجزى الثامن الواجب لا يتحد بغيره خلافا للنصارى فانهم
ذهبوا الى ان الله تع اتحد بعيسى عم ولبعض المتصوفة فانهم زعموا ان الله تع يتحد مع الواصلين لنا ما مر
من امتناع الاتحاد بين الشيئين والوجه المختص بالله تع انه لو اتحد بغيره فاما ان يكون اتحادهما باتحاد ماهيتهما
دون الوجود او باتحاد وجودهما دون الماهية او باتحادهما جميعا ولا سبيل الى شيء من الاقسام الثلاثة اما
الاول فلان البسيط المجرد عن المادة الواجب لذاته يمتنع ان يصير بعينه المركب الجسماني او امرا ممكنا غيره

اى غير الاشياء

زحفا

العقلاء اي

كالقبلية والمعية والبعدية

زعموا انه ان الله تع

وهذا ضروري واما الثاني وهو ان يتحد الوجود دون الماهيتين فلامتناع قيام العرض الواحد
في حالة واحدة بمحلين واما الثالث فلانه يوجب اتحاد الذاتين وقد عرفت ان البسيط المجرد الواجب يمتنع
ان يصير بعينه امرا ممكنا وهذا برهان التاسع الواجب لا يحل في شيء خلافا للنصارى فانهم ذهبوا الى حلول
الله تع في عيسى عم ولبعض اهل التصوف فانهم زعموا ان الله تع يحل في الواصلين لنا ان حلوله ان لم يكن
صفة كمال لزم نقصه وان كان لزم استكماله بالغير ولانه لو حل فاما ان يكون حلوله كحلول العرض في الجوهر
او لا يكون والاول فساده بين لانه تع ح يكون عرضا والعرض محتاج الى الجوهر مختص به والثاني يوجب
كونه متحيزا على ما ذهبوا العاشر الواجب ليس في شيء من الجهات خلافا للمجسمة فانهم اتفقوا على كونه
تع في الجهات ثم الكرامية وهم من المجسمة اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تع فوق العرش والبعد بينه وبين العرش
غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وذهب بعضهم الى انه على العرش من غير بعد كما قال سائر المجسمة
واحتج المجسمة بالظواهر النقلية كما ذكر في الكتاب وبان نفي الشيء عن الجهات الست اعدام له واذ لا
بد من الجهة فيتعين الفوق والجواب ان نفي الشيء عن الجهات انما يكون اعداما ان لو كان ماديا اما الحكم ما
فلا كالزمان واحتج اهل السنة على كونه تع منزها عن المكان بانه لو كان في مكان كالعرش مثلا كما ذهب
اليه المجسمة فلا يخلو من ان يكون الله تع بقدر ساحة العرش او اعظم او اصغر ولا سبيل الى شيء منها اما الاول فلانه
يكون كل جزء من العرش ملاقيا لجزء منه فيلزم تجزي الواجب وهو محال واما الثاني وهو ان يكون ازيد منه فيلزم
ايضا التجزي لان القدر الزائد منه يكون غير القدر المساوي واما الثالث وهو ان يكون اصغر منه فالقدر
الذي يلاقيه من العرش منتقص فلاقى كل جزء منه من الله تع فيلزم ايضا التنقص ولا يجوز ان يقال الله تع
بقدر جزء لا يتجزى لانه يوجب الحقارة وهي النقصان ولا حاجة الى هذا التقسيم بل يكفي ان يقال لو كان على العرش
فالقدر من العرش منتقص ويلزم تركب الصانع واحتج ايضا بانه تع لو كان على العرش فاما ان يكون
كذلك ازلا او لا يكون والاول يوجب كون العرش قديما وقد ثبت حدوث غير الله تع والثاني يوجب حدوث
صفة في ذات الله تع وهي التمكن على العرش وحدوث الصفة محال كما بينا قوله لان الظواهر النقلية لا تعارض
الادلة القطعية وذلك بوجهين الاول ان النقليات محتملة للنقل والمجاز والاشتراك والحذف والاضمار
والتخصيص والنسخ وخطأ الرواة في نقل معاني المفردات والتصريف والاعراب والتقديم والتاخير
فيقبل التاويل بخلاف العقليات الثاني كون النقل حجة موقوف على العقل لكونه موقوفا على ما يتوقف

الهيصم

عنده

فيلاقي

علمه

الملازم

على العقل من معرفة وجود الباري تع وكونه عالما مختارا وابن سلا للرسل ومعرفة المعجز وثبوت النبوة فلو رجح
النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما توقف على العقل ويلزم القدح في النقل واذا علم هذا ففي تعارض
العقل والنقل يجب تاويل النقل على اقرب الوجوه او تفويض علمه الى الله تع كما يجيء وهذا اقرب الى السلامة
قوله والرحمن على الذي استوى له الملك اي الرحمن لما خلق العالم استوى له الملك ولا يزول عنه فبهذا المعنى
قال استوى على الملك مجازا وجه اخر وسواه ان للاستوا معاني في اللغة منها الاستقامة وهي مشهورة والا
كقوله تع وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي اي استقرت السفينة على الجودي والاستيلا والا
كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق ذكر الاستوا واراد الاستيلا والاقتدار
والمراد في الاية الاستيلا والاقتدار وانما خص العرش بالاستيلا تعظيما له ولو قال العرش ههنا ايضا الملك
لكان احسن واعترضوا عليه بان هذا يقتضي ان لا يكون مستوليا على العرش ثم صار مستوليا اذ ثم للتعقيب
المتراخي ومنها وجه اخر اقرب الى الصواب مما ذكروه هو ان الله تع بفيضه ورحمته البي وسواه حا في التفسير
الاول من التوريه ان الله تع خلق السموات والارض في ستة ايام وعطل السابع واراح والاراحة حاجة
لازمه ومتعبه والله تع منزه عن اللغوب فالعرش قال ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في
ستة ايام وما مسنا من لغوب فيكون متعبة وقد يكون معناه ان الله تع ترك الايجاد اليوم السابع واراح
السموات والارض بتركها على حالها ذلك اليوم من غير ما يغيرهما وبعد ذلك خلق في السموات الحركات وفي
الارض ما شاء والتوريه وان كانت منسوخه لكن الاخبار عن الماضي يمتنع نسخه ولا غرض لهم في تحريف هذا
الموضع فيغلب على الظن ثبوته على انه نقل مثل هذا من بعض الصحابة رضي الله عنهم ان معنى الاستوا اراحة
المخلوقات قوله على صورته الضمير في صورته جاز عوده الى ادم وجاز عوده الى الله تع وبوبه هنا الوجه
ما نقل من قول النبي عم ان ادم خلق على صورة الرحمن ففي الوجه الاول قالوا ان معناه ان الله تع خلق ادم
على صورته التي كانت له يعني كان في اول خلقته على تلك الصورة وما كان فيه لستحاله وتبدل صورة من
النطفة الى العلقة ومنها الى غيرها كما في سائر الناس وفي الوجه الثاني ان نقول ان الصورة كما تطلق على
الهيئة المحسوسة المتعارفة كذا قد تطلق على مفهوم الشيء وعلى ما به يختص الشيء في ذاته وبهذا زعم فلهذا
قال الحكما العالم يحصل صورة الشيء في العقل وارادوا بها مفهومه ومعناه وقالوا لما به يختص في ذاته
ومنها زعم صورة نوعية وقريب من هذا ما يقال ان هذه صورة تلك المسئلة فالصورة كما يكون حسية فقد يكون

في هذه المسئلة اختلاف بين المتقدمين والمتاخرين والمتقدمون لا يجوزون العطف و
عند المتاخرين العطف جائز فعند الاولين لا يكون الوقف على الراسخون وعند المتاخرين يجوز
المعصومون اعترضوا عليهم بتجويزهم العطف والوقف على الراسخون ويقولون لو كان معطوفا
على يلزم علمهم كعلمه تعالى وليس كذلك ايضا اذا كان معطوفا يلزم ان يكون يقولون امنا
حالا عنهما جميعا فيلزم قول الله امنا وبطلانه ظاهر

معنوية ولعل لكل صورة حسية صورة معنوية مناسبة لها انشات تلك منها او من علتها ولهذا استدل
اهل الفراسة من صور الاشيا على معانيها استدلالا من الاثر على المؤثر او من اثر الشيء على اثر اخر منه
فالصورة المعنوية لكل شيء هي مجموع اوصافه المعنوية اللازمة المستتبعة لصورته الحسية ان كانت له
صورة حسية ففي خلق ادم على صورة الرحمن خلقه على صفاته من العلم والحكمة والعقل والرحمة والكرم
والغضب والقهر وامثال ذلك فلذلك اختص بصورة حسية هي احسن الصور لقوله تع وصوركم فاحسن
صوركم والمراد بالوجه الذات يعني يبقى ذات ربك لانه قال ذو الجلال والاكرام نعتا للوجه وهو نعت
الذات قوله ولتصنع على عيني اي على نظري اي حفظي والمراد باليد القدرة اذ اليد في اللغة جاءت
بمعنى القدرة والبداية فقدرتنا الابداع والايجاد وكل ما تبين صدر من القدرتين فهو كاصبع منهما فانعام
بمعنى الخوف والرجا تقلب العبد بالقدرتين كالاصبع والاصبع الذي التقليب والله تع تقلب قلوب العباد
بواسطة الانقلاب بين الخوف والرجا فلهذا اسماهما اصبعين واما التفويض وهو اختيار الصحابة والتابعين
وزهاد الامة وهو اقرب الى السلامة فلقوله تع وما يعلم تاويله الا الله والحق الوقف على الله ويكون قوله عز
من قائل والراسخون ابتدا ويقولون امنا خبره لا على قوله والراسخون في العلم كما ظن قوم لوجوه الاول ان ظاهر
الاية هذا لان الظاهر ان الراسخون مبتدا ويقولون امنا خبره الثاني نقل عن عبد الله بن عباس رضي
الله عنهما ان الوقف على الله الثالث انه جاء في مصحف ابي رضي الله عنه هكذا وما يعلم تاويله الا الله ويقول
الراسخون في العلم امنا الرابع المكتوب في مصحف عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما هكذا ان تاويله عند
الله والراسخون يقولون امنا برفع الراسخون دون الكسر فلو كان الراسخون عطفا على الله لوجب كسر
فلا رفع علم انه ابتدا ولهم ان يقولوا العلم اعتقاد مطابق مع الجزم وفي هذا المجموع لا يوجب نفي جميع اجزائه
لجواز انتفائه بانتفا الجزم ويكون مطابقا وايضا جاز ان يكون المراد انه لا يعلم الغيب الا تاما كما يعلم الرب
كما في الغيب والتاني خطابي قال الصعيد الحادي عشر في شمول قدرة الله تع الى اخرها اولا اتفق اهل
الحق على ان الله تع قادر على كل المقدورات وان جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تع وهو الحق وخالفهم في
الاول والثاني جميع الفلاسفة الثنوية وقوم من المعتزلة اما المقام الاول فلان المقدورات متساوية في
المقدورية لاشتراكها في سبب المقدورية وهو الامكان والمقتضي لكونه تع قادرا على المقدور ذاته ونسبة
ذاته الى كل المقدورات في اقتضا القادرية واحدة لانها تقتضيها مطلقا ولان المقدورات لما تساوت في

فلعل ... صور ... الرب

اما المقام الاول فقوله الا المقدورات

المقدورية واقتضت ذاته القادرية فلو اختصت قادريته بالبعض لافتقر الى مخصص فيكون لله تع
في كماله مفتقرا الى الغير فيكون ناقصا بذاته واما المقام الثالث فنقول جميع المقدورات واقعة بقدرة الله تع
اما ابتداء او بخلق السبب وذلك لان وقوع المقدورات لابد له من سبب وح لا يخ من ان يكون لغير الله
تع ما ثير في شي فقط كان او طبيعة كاحراق النار او لم يكن فان لم يكن يكون الكل واقعا بقدرة الله تعالى
وان كان لشي ما ثير في شي يكون قوة ما ثير بخلق الله تع لان غير الله تع اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم او غيره
والعرض اما الكم او الكيف او النسبة كما مر حصره في صدر الكتاب فهذه خمسة وجميع الممكنات مندرجة في هذه الخمسة
الجواهر في القسمين والاعراض في الثلاثة فكل جوهر او عرض فرض يكون له مشارك في جنسه اي في الجوهر او الكم
او الكيف او النسبة فان كان لغير الله تع ما ثير في شي فلو لم يكن قوة ما ثيره بخلق الله تع فهي اما ان يكون لجنسه
او للازم جنسه واما ان يكون لعارض عرض الجنس من الفصل وغيره فان كانت لجنسه او للازم جنسه لزم
اشتراك جميع المشاركات له في جنسه وليس كذلك فان لبعض الاجسام والاعراض يحصل منه شي ولا يحصل
من مشاركه فان النار تحرق والجمد لا يحرق مع كونهما جوهرا وجسما وان كانت لعارض عرض الجنس سواء كان
ذلك فصلا او غير فصل جوهرا او عرضا فاختصاص ذلك العارض بذلك المؤثر اما لجنسه او للازم جنسه او
جنس لك العارض او لازم جنسه او غيره ولزم اما اشتراك المباينات او الدور او التسلسل لانه ان كان
لجنسه او لازم جنسه يلزم الاشتراك وان كان لغيره ذلك فان كان ذلك الغير مما احتاج الى ذلك الغير
في ذلك التاثير لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل واذا علم ان شيئا من الجوهر والعرض لا يستقل
في قوة التاثير فلابد من قادر حكيم ليس بجوهر ولا عرض غني عما سواه مع كل ما له بخلق بارادته وقدرته قوة
تاثير كل مؤثر غيره وهو الله تع وانما قلنا انه لابد من قادر ليختص بعض الجواهر والاعراض بالتاثير دون
البعض وقلنا حكيم لتصدر عنه هذه الاشيا العجيبة اللطيفة وقلنا ليس بجوهر ولا عرض لئلا يلزم الا
المذكور او الدور او التسلسل وقلنا غني عما سواه لئلا يحتاج الى شي آخر من الجواهر والاعراض ويلزم الا
او الدور او التسلسل وقيد الارادة علم من قولنا قادر فلزم من هذا البرهان وجود الصانع وكونه قادرا
وكونه ليس بجوهر ولا عرض وكونه عليما حكيما هذا برهان شريف فان قلت لانم ان قوة التاثير لو كانت
للجنس او لازمه يلزم اشتراك جميع المشاركات لم لا يجوز ان يكون لبعض المشاركات تحتهما مانع من تاثير
الجنس ولازمه وايضا لانم الانحصار لجواز ان يكون للجنس مع غيره او الفصل مع غيره قلت الجواب عن الاول

ان نقول ان لم يكن في المشاركة مانع فقد لزم الاشتراك وان كان فنقول منعه اما لجنسه او للازم جنسه
او غير ذلك ويلزم الانتهاء الى الله تع كما مر وعن الثاني ان قوة تاثير الجوهرين او العرضين او جوهر وعرض
ان كانت لاجل انهما جوهران او عرضان او جوهر وعرض يلزم حصول تلك القوة لكل ما يكون كذلك
ويلزم الاشتراك وان كان لشي آخر عاد الكلام في اختصاصه بهما او نقول ابتداء في اختصاص احدهما
بالآخر وينتهي الكلام الى آخر ما مر هذا تقرير ما ذكر في الكتاب ويمكن بيان هذا المطلوب بوجه آخر وهو ان
نقول قوة تاثير كل مؤثر من جملة الامور الممكنة فلابد وان ينتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب لامتناع
الدور والتسلسل فان قلت لم لا يجوز ان يكون تلك القوة لماهية المؤثر والماهية ليست بجعل
الجاعل فح لا يلزم الانتهاء الى الواجب قلت قد مر ان الماهيات بجعل الجاعل واذا ثبت ان قوة تاثير
كل مؤثر لابد وان يكون صادرة عن الله تع وقد بينا في القسم الاول من الكتاب ان الجواهر والاعراض
في بقائها محتاجة الى المقيم وهو الله تع اما ابتداء او بان تقيم تلك القوى او بعد خلق القوى المقيمة في المقيم
واقامته بتلك القوى فيه لما بينا الان من ان القوى المؤثرة لا تكون للجواهر والاعراض والا يلزم الاشتراك
او الدور او التسلسل فقد علم من هذا ان ما سوى الله تع محتاج الى الله تع في جميع ما له من القوى
وغيرها في الحصول والبقا فلا يكون ما ثير قدرة الله تع منقطعا في كل حال عن ما ثير المؤثرات لما انه يحفظ
ويديم قصدو ما صدر عنها ايضا يكون بقدرة الله تع لان الفاعل في ما ثير المؤثر حالة التاثير في الشي فاعل
بالحقيقة في ذلك الشي لمن تقرب لهذا البسوط فانه يكون الضارب بالحقيقة والفاعل فيه نالمه من ضرب
فعلم ان جميع المقدورات واقعة بقدرة الله تع ومشيته وهذا البرهان ليس في كتب القوم وهو مطابق
للعقل والنقل لما يرى من اثار الاشيا والاشاعرة ذهبوا الى انه لا تاثير لشي في شي اصلا وليس شي سببا
لشي اصلا وما يرى من ترتب الاثار على الاشيا انما هو بطريق اجرا العادة اي اجرى الله تع عادته ان
خلق الاثر عقيب حصول ما نظن سببا فخلق الشبع بعد الاكل والري بعد الشرب والاحتراق بعد مماسة
النار والاسهال عقيب شرب السقمونيا لا انما صدرت منها وصدور الاثر من المؤثر وضعف هذا
واضح عقلا ونقلا اما عقلا فلانا نعلم ضرورة ان اكل الطعام يفيد الشبع بالذات اذ ليس الشبع الا
البطن ما يصلح ان يكون غذاء والري ليس الا حصول الرطوبة والبرودة من الماء في البطن وامثال هذه
كثير مما نعلم بالضرورة انه حصل من طبيعة سببه فانكارها بامثال ذلك ليس الا سفسطة وحمل ذلك المنكر

لا ينبغي ان يجاب واعتقاد ان هذا ذهب واخلاص لانا لا نجعل لغير الله تع تأثيرا في شيء ونجعله بهذا غني
مفلح لان الفلاح عند الله تع انما هو في الحق والصدق لا في الافترا بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لتكذيب
من الشهادات مثل الخبر في الظلم وخلق بعثة الانبيا عن الفائدة واما نقلا فظاهر لما ورد في الكتب المنزلة
واخبار الانبيا من ذكر الاسباب واسناد الآثار الى الاشيا وما ذكرنا من الفائدة وهي ان الكل بقدرة
الله تع على وجه لا ينقطع الاسباب ما يشهد عليه العقل والنقل لما ورد في الكتب المنزلة واخبار الانبيا
عليهم السلام من ذكر الاسباب وتفويض مصالح العباد الى تدبيرات الامر بل فيه زيادة قدرة وحكمة لان
خلق السبب تتضمن قدرتين وحكمتين خلق نفسه وخلق فيه تأثير ونظام الوجود لانه ترتيب الاشيا
وتعلق بعضها ببعض وافاضة الجود ومن اعطا القوى والخواص والآثار للاشيا تبارك الله احسن
الى الغني احتج اهل السنة على ان الكل واقع بقدرة الله تع بانا بينا ان الله تع قادر على كل المقدورات
فلا يكون شي آخر مؤثرا اذ لو كان شي آخر مؤثرا فاذا اجتمعا على شي واحد مؤثرين فلا يخلو اما ان يقع ذلك
الشي بهما او لا يقع بشي منهما او يقع باحدهما دون الآخر ولا سبيل الى شي منها اما الاول وهو ان يقع بهما فيلزم
اجتماع علتين مستقلتين على شي واحد وقد بين ان هذا محال واما الثاني وهو ان لا يقع باحد منهما فمحال
لان المانع من وقوعه بكل واحد منهما وقوعه بالآخر لما علم من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
فلو لم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلك عملا بالعلة المستقلة السالمة ومتى لم يوجد وقوعه بذلك وجب
وقوعه بهذا فعلى تقدير ان لا يقع بهما يلزم وقوعه بهما فيلزم اجتماع النقيضين واما الثالث وهو ان يقع
باحدهما دون الآخر فايضا محال لان كل واحد منهما لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه باحدهما دون الآخر
ترجيحا بلا مرجح وهو محال فثبت ان جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تع وللقائل ان يقول هذه المحالات
بتقدير تسليمها انما تلزم من مجموع تأثير شي غير الله تع واجتماع تأثير الله معه ولا يلزم من انتفا المجموع انتفاء
جزء معين فجاز انتفا الاجتماع ولا نم ان المانع من وقوعه باحدهما وقوعه بالآخر اي لا نم ان المانع منحصر فيه
لجواز ان لا يكون تأثير كل منهما مانعا عن وقوعه بالآخر اذ لو كان كذلك يلزم من عدم وقوعه بهما تأثير كل منهما لا وقوعه
بكل منهما حتى يلزم المحال ولا نم تساوي التأثيرين لان تأثير قدرة الله تع اقوى فاستحقنا ترجيحه وان كانا
مستقلين فجاز ان يترجح قدرة الله تع عند التعارض قوله والجواب ان الدوران لا يفيد العلية لجواز
حصول الدوران مع شرط العلة وشطرها او اللازم للشرط او الشطر كما ان اشتعال الفتيلة كما يدور مع

النار وجودا وعدما يدور مع يبوسة الفتيلة عن رطوبة الما ومع انضياف الدهن ومع لين الفتيلة باليبوسة
عن رطوبة الما ومع خلوص الدهن ومع لا يتحقق العلية لمجرد الدوران قوله لان الخير لا يكون شريرا والشرير
لا يكون خيرا هذه حجة القدرية من الثنوية والمجوس وتقريرهم انه من فعل خيرا يكون خيرا ومن فعل شرا يكون
شريرا والواحد لا يكون خيرا شريرا وجوابهم انهم ان ارادوا بالخير ما يفعل الخير في الجملة وبالشرير ما يفعل
الشر كذلك فلا نم ان الواحد لا يكون خيرا شريرا وان ارادوا بالخير ما يفعل الخير دائما وبالشرير ما يفعل
الشر دائما فلا نم ان الموجود خير او شرير هذا بالحقيقة عين النزاع فهي مصادرة قوله فان قيل لو تكون محتاجا
في ايصال تلك الغاية الى ذلك الفعل فلتلك الصفات الاضافية لا بد وان يحتاج الى المتعلقات كالمعين
الى المع والتقدم الى المتأخر والرازق الى المرزوق والاحتياج في امثال هذه الصفات الى المتعلقات
لا يوجب نقصانا في الغنى الذاتي اذ هي امور اضافية اعتبارية لا حقيقية متقررة في الذات سلمنا انتفاء
هذه الغاية ايضا لكن لم قلت ان فعل القبيح من غير حاجة محال فان اردت انه محال لذاته فذلك غير
مسلم لانا نعلم ضرورة ان ذلك الفعل لا يقتضي عدمه لذاته بل نعلم ان نسبة وجوده وعدمه الى ذاته واحد
وان اردت انه محال لان الله تع قادر حكيم لا يريد ان يفعل مثل ذلك الفعل فذلك مسلم لكن ذلك لا يوجب
امتناع القدرة عليه بل يتركه بقدرته وارادته ثم ان الكعبي وهو من المعتزلة قال ان الله تع لا يقدر على مثل
مقدور العبد وهو الافعال التي تصدر عن العبد من الطاعة والمعصية والحركات والسكنات لان امثال
هذه محال على الله تع وجوابه ما ذكر وهو ظاهر وقال ابو علي وابو هاشم وهما من قدما المعتزلة ان الله
تع قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره وهو ما يفعله العبد لان مقدور العبد يجب
وجوده عند جزم ارادة الفاعل بفعله ويجب بقاؤه على العدم عند جزم ارادته بتركه فلو كان مقدور
العبد مقدورا لله تع فاذا اراد الله تع وقوعه وكره العبد وقوعه لزم وقوعه لتحقق موجبه وهو ارادة
الله تع ولزم عدم وقوعه لتحقق موجب العدم وهو كراهة العبد فيلزم وقوعه وعدم وقوعه وهو محال
والجواب لا نم وجوب البقا على العدم عند تحقق ارادة الترك من العبد بل اللازم عند تحقق ارادته
الترك عدم صدوره بالفعل منه لا انه لا يقع اصلا لجواز ان يحصل بسبب آخر وهو ارادة الله تع والله اعلم
قال المسئلة السادسة عشر في افعال العباد الى آخرها اقول اتفق العقلا من المليين وغيرهم
على ان افعال الحيوان التي لا تكون بارادته وقصده كحركة المرتعش واستقرار الزمن لا تأثير لقدرته فيها

اصلا واختلفوا في الافعال التي تصدر عقيب قصده وعلى وفق ارادته وهي المراد بقوله افعال الحيوان الا
هل هي بتاثير قدرة العبد وارادته ام لا فقال الاشعري لا تاثير لقدرته فيها اصلا بل المؤثر في قدرته وافعاله
انما هو قدرة الله تعالى ومشيته وتابعه فيه كثير من العلماء وهذا المذهب يسمى بالجبر وقال الفلاسفة والمعتزلة
وامام الحرمين وهو من اهل السنة ان المؤثر في افعال العبد انما هو قدرته وارادته وهذا المذهب يسمى بالقدر
واكثر المعتزلة تسمية هذا المذهب بالقدر وقالوا ان مذهب القدر مذهب من ذهب الى ان افعال
العبد بتقدير الله تعالى وخلقه لانهم اسندوا الفعل الى القدر ونقلوا ان جماعة جاؤوا عند النبي صلعم ان قوما من
الفرس يرتكبون المعاصي والافعال القبيحة ويسندون ذلك الى تقدير الله تعالى فقال النبي صلعم القدرية مجوس
هذه الامة فعلم ان مذهب القدر مذهب الجبرية هذا ما ذكروا وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله
تعالى وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو اقرب الى الحق وبه قال ابو اسحق الاسفرايني لانه ذهب
الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين اي تؤثر بمعاونة قدرة الله تعالى وايضا ذهب الى هذا المذهب القاضي ابو بكر
لانه قال اصل الفعل من الحركات والسكنات بقدرة الله تعالى وكونها طاعة ومعصية بقدرة العبد وسيعلم
بعد ذلك ما هو الحق ان شاء الله تعالى احتجت الاشاعرة على نفي تاثير قدرة العبد بالمعقول والمنقول اما
المعقول فوجوه الاول العبد لا يخلو من ان يتمكن من الفعل والترك او لا يتمكن فان لم يتمكن لزم عدم تاثير
قدرته وان تمكن فلا يخلو من ان يتوقف رجحان احد الطرفين من الفعل والترك على الاخر على مرجح او لم يتوقف
والثاني باطل لاستلزام رجحان احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح وان توقف لم يكن ذلك المرجح من فعل العبد
والا احتاج الى مرجح اخر وعاد الكلام في ذلك المرجح وتسلسل واذا لم يكن من العبد يجب عند وجوده
ذلك الطرف اذ لو امكن ان يوجد وان لا يوجد مع وجود ذلك المرجح فان لم يتوقف رجحان احدهما على الاخر
على امر اخر لزم الرجحان بلا مرجح لانه ح يكون وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح وان توقف على امر اخر لم يكن
المفروض اولا تمام المرجح وقد فرضناه كذلك واذا وجب ذلك الطرف عند وجود ذلك المرجح لم يكن لقدرة
العبد تاثير اصلا لوجوب الفعل عند ذلك المرجح وامتناعه عند عدمه ثم اعترضوا على انفسهم بان ما ذكرتم
يوجب ان لا يكون الله تعالى مختارا اذ نقول لا يخلو من ان يكون الله تعالى متمكنا من الفعل والترك او لم يكن فان لم
يكن فذاك وان كان متمكنا فلا بد وان يتوقف وقوع احد الطرفين منه على مرجح كما مر وذلك المرجح لا يجوز
ان يكون بفعله والا لزم التسلسل كما ذكرتم بعينه فاجابوا بان الفرق ظاهر لان ارادة العبد التي هي محدثة

ابو الحسن الاشعري كان تلميذ ابي علي الجبائي رحمهما الله

لفعله محدثة فافتقرت الى محدث غير العبد دفعا للتسلسل وارادة الباري قديمة فلا تفتقر الى محدث فلا
يلزم التسلسل والجواب ان المرجح ارادة العبد وذلك معلوم بالضرورة وهي وان كانت مستندة بالاخرة
الى قدرة الله تعالى فانها قد تستند الى العلم بالمصلحة والعلم قد يستند الى الحركات الخيالية اذ الخيال جبل منتقلا
من شيء الى لازمه او ضده ولازم ضده ولازم اللازم ليتمكن الانسان من الاراء والافكار فقد تستدعي حركاته
الى تصور اشياء باعثة للارادات واصل الارادة والعلم والخيال وان كان بخلق الله تعالى لكن ذلك لا يقدح
في كون الارادة مرجحة لان سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا ولا نزاع في ان الانتهاء الى الله تعالى
ضروري واذا كان العبد متمكنا من الفعل والترك لان المعتقد ذلك وكانت ارادته مرجحة كان المؤثر
مجموع قدرة العبد وارادته ووجوب الفعل بالمجموع لا ينافي كونها مؤثرة وكون الفعل اختياريا الثاني
لو كان العبد موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل افعاله لان الفعل الاختياري مشروط بالعلم به
واللازم باطل لانا نتحرك مسافة ولا نشعر باجزاء تلك الحركة ولا بعددها وكيفيتها من السرعة والبطوء وغير
ذلك ولان يحرك الاصبع يحرك الاجزاء في احياز المسافة مع انه لا يشعر بعدد اجزائها ولا بعدد احيازها
وحركاتها والجواب لا نم ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها لم لا يكفي العلم الاجمالي
وبتقدير ان نسلم انه لا بد من علم تفصيلي لكن لم قلت ان العلم التفصيلي ليس بحاصل لجواز ان نشعر بالتفاصيل
لكن لا نشعر بذلك الشعور لنشرع ذواتنا او نشعر به لكن لا يبقى في الذكر الثالث ظاهر الرابع ما علم
الله تعالى وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع لامتناع الجهل على الله تعالى والواجب والممتنع غير مقدور
فلا يكون العبد قادرا على شيء والجواب ان الله تعالى يعلم الاشياء كما تكون فلو كان شيء بقدرة العبد لعلمه
كذلك فيكون الواجب وقوع ذلك الشيء بقدرة العبد فيلزم ثبوت القدرة لا نفيها وايضا الوجوب
والامتناع تابعان للعلم التابع للوقوع التابع للقدرة فيكونان تابعين للقدرة والوجوب والامتناع
بالقدرة لا ينافيها بل يحققها وقد مر ذلك في الصحيفة الرابعة وايضا دليلهم يوجب ان لا يكون الله تعالى ايضا
قادرا وهو باطل الخامس لو اراد الله تعالى وقوع الفعل يجب لامتناع خلاف ارادته تعالى ولو لم يرد امتنع
لامتناع وقوع الشيء بدون ارادته فالفعل اما واجب او ممتنع ولا قدرة على الواجب والممتنع والجواب
لا نم انه تعالى لو لم يرد لامتنع وانما امتنع ان لو اراد عدم الوقوع ولا يلزم من عدم الارادة ارادة العدم
لجواز ان لا يريد الفعل ولا عدمه كما يكون لنا بالنسبة الى بعض افعال الغير بل يريد ان يفعل العبد بارادته

العلم الاجمالي ... العلم بالشي مطلقا و العلم التفصيلي ... بالشي في الامتياز عن الغير

لان الله تع اعطاه قدرة وارادة فاراد ان يفعل بقدرته والا لكان خلق القدرة فيه عبثا وذلك كالسيد بالنسبة الى العبد الماذون فانه لما اذنه مكنه ارادته ان يفعل العبد بارادته واختياره والمنعه عن شئ ما دام ماذونا والا لعد ذلك سفها وعبثا نعم قد يريد الله تع من العبد شيئا فيخلق فيه علما او ظنا بمصلحة داعية الى ذلك الفعل يحمله على ذلك ويهيئ له ما لا بد منه حتى يحصل منه ذلك الفعل لكن ذلك لا يخرجه عن حد الاختيار لانه فعله باختياره والباقي ظاهر من قوله والجواب مثل ما مر في جواب الحجة الاولى ان قدرة العبد مدخلا في افعاله ... الاستشهاد ... ... واما المنقول فقد احتجت المعتزلة بوجوه من الايات من عشرة اوجه الاول منها الايات التي ذكر الله تع فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم مثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تع على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تع فقال سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم الثاني من الايات ما فيه اضافة الفعل الى العباد كقوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الثالث ما في القران من مدح المؤمنين وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم الرابع الايات الدالة على ان افعال الله تع منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم اما التفاوت فكقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شئ خلقه والكفر ليس بحسن ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا الخامس الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس اخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه.

عبثا وسفها صح

ولا تنصر ... من مدح

تجزى بما ... صح

١٢٨

ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وما ذا عليهم لو امنوا وقوله تع لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى لاخيه عليهما السلام ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله تع فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعل وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله السادس الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا لداعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم السابع الايات التي حث الله تع فيها على الاستعانة كقوله تع اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تع خالق الكفر والمعاصي فكيف يستعان به الثامن الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تع حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح عليه السلام رب اني اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تع ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون العاشر الايات التي ذكر الله تع فيها ما يوجد منهم في الاخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تع وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا الاية وقوله تع قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين هذا ما ذكروه والجواب ان لقدرة العبد مدخلا في افعاله كما بيننا فلهذا جرت هذه المعاني واجاب اهل السنة عن ادلتهم بانا وان نفينا كون العبد موجدا لافعال نفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا وذكروا في الكتب طرقا الاول ان الله تع اجرى عادته بان العبد متى صمم العزم على الطاعة يخلقها الله تع فيه ومتى صمم على المعصية يخلقها وهذا القدر كاف في اضافة الفعل اليه وكونه محالا عن الله تع لانه حصل الفعل بسبب عزمه الثاني ذات الفعل الحركات والسكنات وكونها طاعة ومعصية صفات حصل لها بسبب صرف الحركات والسكنات في الطاعة او المعصية وذات الفعل بخلق الله تع وكونها طاعة ومعصية

لا تسجد صح

فعال

واتبعوا الى ربكم صح

عليه السلام صح

عليه السلام صح

تتيقن صح

نعترف

وكونها

وهو جواب الامام بالجواب الثاني ان لا يكون تكليفا بما لا يطاق ... كما قاله الامام

بفعل العبد بسبب جرهما اليها وهذا القدر كاف في صحة الامر والنهي هذا ما ذكروه وفي هذين الوجهين
نظر لان العبد اما ان يكون مستقلا بادخال شيء في الوجود من العزم وصرف الحركات والسكنات الى الطاعة
والمعصية او لم يكن فان كان فقد انفتح باب القول بانه لا تأثير لقدرة العبد اصلا لان لا يلزم حال البعض انتفاء
تأثير قدرته مطلقا وان لم يكن مستقلا بادخال شيء اصلا لم يكن مكتسبا بل يكون الكل بقدرة الله تع وخلقه
وح يعود الاشكالات واجاب الامام عن المعقول الثاني للمعتزلة وهو انه لو كان فعل العبد بخلق الله تع
لما كان العبد متمكنا من الفعل والترك بان غاية ما في الباب ان يكون ذلك تكليف ما لا يطاق وذلك واقع
وما ذكره ظاهر قوله وانت تعلم يعني جواب الامام سهل ولا حاجة الى التزام مذهب هشام لانا بينا جبرا ان العلم
العلم تابع للمعلوم فيعلم الله تع كما هو فلو كان الفعل بقدرة العبد يعلم كذلك فيجب ان يكون بقدرته لا امتناع
الجهل على الله تع هذا ما ذكره واهل الجبر والقدر وهما في طرفي الافراط والتفريط والحق بينهما وتحقيق ذلك
مسبوق بتفسير القدرة والارادة فقد وجد للقدرة من كلام المتكلمين تفسيران الاول ما قاله المعتزلة انها
سلامة آلات الفعل من الاعضاء والقوى والقدرة بهذا التفسير مختصة بالعباد ويكون قبل الفعل ومعه وبعده
وصالحة للفعل والترك الثاني ما نقل عن الاشعري انها الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل
عنه وهي بهذا التفسير لا يكون الا مع الفعل لان الحالة التي يكون الفاعل عليها عند صدور الفعل عنه انما
يكون عند الفعل فقط ولا يصلح للضدين اي الفعل والترك لانها بهذا التفسير مخصوصة بالفعل وفيه بحث
لان هذا تعريف قدرة الفعل لا تعريف القدرة مطلقا وايضا يلزم ان لا يكون العبد مكلفا بالفعل قبل الفعل
لعدم القدرة فلا يجب عليه الفعل ويلزم ارتفاع التكاليف باسرها الآن فيلزم تكليف ما لا يطاق وتكليف
ما لا يطاق باطل بضرورة العقل وكتاب الله تع وسنة رسوله عم هذا ما وجد من تعريف القدرة والتعريف
الحسن الشامل اي الخالق والمخلوق والفعل والترك ان القدرة قوة يتمكن بها الحي من الفعل والترك وهذا
موافق للشرع والعقل واما الارادة فهي صفة نفسانية كما مر في صفة الارادة واذا عرفت هذا فنقول
يصدر عن الانسان قد يكون بقدرته وارادته كمشي الانسان الصحيح وقد لا يكون كحركة المرتعش لانا نعلم
بيقين ان الاول متمكن من الفعل والترك دون الثاني وهذا ضروري لا ينكره عاقل فلا بد من الاعتراف
بهذين القسمين فثبت ان بعض افعال الانسان يكون بقدرته ولا شك ان القدرة بالوجوه الثلثة لا يكون
بقدرة العبد وارادته لانا نعلم بالضرورة ان ... لا يمكن من تحصيلها بنفسه بل بقدرة الله تع ومشيته بان

مع قولهم الاسم عين المسمى دلالته على الذات بدون انضمام شيء آخر اليه وبدون اعتبار شيء آخر معه كلفظ
الله وان دل على الذات مع انضمام شيء آخر اليه لا يخلو اما ان يكون ... لكن الشيء الصفة الاضافية كالخالق والرازق
يكون غيره قطعا وان كان الصفة الحقيقية كالقدير مثلا لا يكون الاسم عينه ولا غيره وحاصله انا اذا نسبنا
الاسم الى المسمى اما ان يكون عينا او غيرا او لا عينه ولا غيره لانه اذا دل على الذات بدون انضمام شيء آخر اليه يكون عينه وان دل
مع الانضمام فلا يخلو اما ان يكون المنضم صفة اضافية او لا ...

قدره 119

يخلق في العبد قوة التمكن على الفعل والترك والارادة التي عرفت انها ميل نفساني لا بد وان يكون تابعة
لشعور علمي حقيقيه او ظنيه واصل الشعور سواء كان علميا او غيرها ايضا ليس بقدرة العبد واختياره
بل بخلق الله تع وارادته ولا تأثير لقدرة العبد الا في حركاته وسكناته وصرفها الى مآربه وحاجاته ولا بد للصرف
من الآلات والقوابل فان فعل النجار لا يتم الا بحديد وخشب وفعل الطباخ لا يكمل الا بالنار والحطب وملك
الآلات وقواها وخواصها كصلابة الحديد وحرارة النار ليس الا بخلق الله تع وارادته وكذلك القوابل
وقابليتها كقبول الخشب للنحت والاحتراق ايضا بقدرة الله تع ومشيته واذا كان قدرة العبد واصل
ارادته وشعوره بخلق الله تع وارادته والآلات افعاله وخواصها وقبول قوابلها ايضا بقدرة الله تع وارادته
لا سيما انا بينا احتياج الممكنات في البقاء ايضا الى قدرة الله تع ومشيته فيكون الاثر الصادر عن قدرة العبد
وارادته صادرا عن قدرة الله تع وارادته صدور الاثر عن سبب السبب المفيض لوجوده ووقوع ما شيء وجوده
فعله وبقائها لكن بالنظر الى ان الاثر صدر بتأثير قدرة العبد وعلى وفق ارادته كان الاثر منه فبالنظر الى
الاول صح اسناده الى الله تع وبالنظر الى الثاني صح نسبته الى العبد فاذن تأثير قدرة الله تع واختياره
حق وتأثير قدرة العبد ايضا حق وفهم الاثر بهما هذا هو طريق الحق في هذا البحث موافقا للعقل ومطابقا
للنقل من كتاب الله تع وكلام رسوله ولما نقل عن الراسخين في العلم انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
وقيل هذا القول منقول عن جعفر الصادق رضي الله عنه واولاده الكرام العظام وقيل يصح هذا القول عن
الامام ابي حنيفة رضي الله عنه فان قلت متى كانت القدرة والارادة والشعور والآلات والقوابل
بخلق الله تع والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف
يصح اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة والارادة والشعور بخلق الله تع وارادته
لكنها غير مختص بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والترك
والعبد يصرفها الى احدهما فبهذا يصح اسناد الفعل اليه خاتمة اختلفوا في ان الاثر هل يجب عند مجموع
القدرة والارادة الجازمة ام لا فعند قوم لا والا انقلب القادر موجبا والجواب ان وجوب الاثر بالقدرة
والارادة لا يخرجه عن كونه بالقدرة والارادة والحق انه يجب لانه اذا حصل مع القدرة ارادة جازمة مانعة عن
الارادة المخالفة اي ارادة الطرف الآخر اذ المراد بالارادة الجازمة ارادة الفعل البتة كما يكون للمارب عند
تيقن هجوم الآفة والطالب عند اشراف فوات المصلحة وشبه هذه الارادة يمتنع انفكاكها عن ارادة الطرف الآخر

اصلا او ح يمتنع ان لا يفعل و الا لما كانت الارادة جازمة مانعة فان قلت لو وجب الفعل لما تخلف وقد
يتخلف عند طريان المانع قلت لو حصل المانع لما بقي القدرة كما يكون عند طريان المرض او الهرم كما يقع وقت
البدا او ح يمنع المجموع من القدرة و الارادة الجازمة ودعوى الوجوب عند تحقق المجموع وقال محمود الخوارزمي
لا يجب الفعل عند وجود مجموع القدرة و الارادة الجازمة لكن يصير اولى وقد بينا انه يجب قال المصنف
الثالثة عشر في اسماء الله تعالى الى اخرها اقول الاسم عند النحويين لفظ وضع لمعنى مستقل غير مقترن باحد الازمنة
الثلاثة و اختلفوا في اشتقاقه فقال الاكثرون انه مشتق من السمو وهو الارتفاع و العلو اذ يحصل للمسمى بالاسم
علو ورفعة وقال الآخرون انه مشتق من السمة وهي مصدر وسمت الشيء اي جعلت له علامة و العلامة ايضا
يقال لها سمة اي علامة و الاسم علامة للمسمى و احتج الاولون بان التكسير و التصغير يردان الكلمة الى اصلها
وقد جمع الاسم على اسماء وصغر على سمي وهذا انما يصح ان لو كان اصله بعد الاشتقاق سموا ليجمع على اسماء وصغر
على سمي لانه ح يصير سميو قلبت الواو يا و ادغمت لاجتماع اليا و الواو وسبق احدهما بالسكون فان
هذا يوجب قلب الواو يا و الادغام فلو كان الاشتقاق من السمة لوجب ان يجمع على اوسام مثل اوصاف
واوزان وصغر على وسيم مثل وعيد لان السمة اصلها وسم حذفت الواو وعوضت بالها كما في امثالها
ثم قالوا فح جاز ان يقال ان اصله سمو بكسر السين وسكون الميم او بضم السين وسكون الميم او بفتح السين
و الميم جميعا ليصح جمعه على افعال مثل جمل و اجمال و عضو و اعضاء وحمل و احمال هذا هو المشهور من كلامهم
ولمن ذهب الى انه مشتق من السمة ان يعترض عليهم بان ما ذكرتم مخالف لقاعدة الاشتقاق من حيث اللفظ
اما المعنى فلان الاسم علامة قطعا ومعناه هذا فقط و الارتفاع و العلو ليس فيهما معنى العلامة وما ذكرتم انه
يحصل للمسمى رفعة معنى مجازي و اتفق اهل العلم على ان المعنى المجازي لا يصلح للاشتقاق واما من حيث اللفظ
فلان لو سبط لفظ آخر غير المشتق والمشتق منه على انه اصل المشتق مع التزام اعلالين بدون اصل ثابت
كان ذلك جاريا مثلا على خلاف الاصل بخلاف السمة فانها العلامة في حقيقة الاسم و الحقيقة اولى من المجاز وما
ذكرتم من الشبه انما يرد ان لو جعل السمة بمعنى المصدر لانه ح يكون اصلها وسما اما اذا جعلت بمعنى العلامة
فلا نم انه اصلها وسم لم لا يجوز ان يكون اصلها سموا او سموة او اصل الاسم بعد الاشتقاق ما ذكرتم من الوجوه
الثلاثة وهذا اقرب مما ذكرتم لفظا ومعنى ثم اختلفوا في الاسم فقال اكثر اهل السنة انه عين المسمى غير العبارات
التي نعبر بها عن المسمى تسميات واليه ذهب الاشعري في تفسيره للقرآن وذكر كما المصنف ان الاسم هو
الصفة

الصفة وبينهما تناقض وقال الباقون ان الاسم غير المسمى و التسمية وضع الاسم لا العبارات وهنا يجب
تحرير المبحث اذ كثير من الناس ذهلوا عنه حتى ظنوا ان المراد ان اللفظ عين المسمى كما قالوا في زينب طالق
وجاء زينب ان المذكور هو الاسم و المراد المسمى اعلم ان مراد اهل السنة ان مفهوم لفظ الف سين ميم عين
مفهوم المسمى وقال الباقون ان مفهومه لفظ وضع لمعنى مستقل مجرد عن الازمنة الثلاثة واحتج اهل السنة
على ان الاسم عين المسمى بالمنقول و المعقول اما المنقول فكقوله تع ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها
وهم انما عبدوا الذوات لا العبارات وايضا التسمية انما تكون للذوات لا للعبارات وكقوله تع سبح
اسم ربك الاعلى وقوله فسبح باسم ربك العظيم امر بالتسبيح وهو التنزيه و التنزيه يكون للذات القديم
المنزه من النقايص لا للعبارة التي هي في حيز الحدث و النقصان وكقوله تع تبارك اسم ربك والمتبارك هو الرب
وكقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه اذ المذكور ذات الله تع لا العبارة لان العبارة هي الذكر لا
المذكور واعترضوا على هذه الاستدلالات بان معنى قوله تع سبح اسم ربك اجعل اسم ربك سبحة وهي ما يسبح
به ويدل عليه قوله تع فسبح باسم ربك العظيم اي سبح ربك باسمه لان التسبيح انما يكون باسم او صفة واسم الرب
ايضا المتبارك و العبارة ايضا مذكورة وايضا لو كان اسم الرب الرب واسم الله الله لما جازت اضافة الاسم
الى الرب والى الله لان اضافة الشيء الى نفسه غير جائز وليس سلمنا انه اطلق الاسم واريد المسمى لكن هذا لا يوجب
كون احدهما عين الآخر كما في ساير المجازات وايضا جاز ان يكون اطلاق الاسم وارادة المسمى للتعظيم و التفخيم
لانه هو اذ من جملة صنوف التعظيم و التفخيم ان لا يصرح بمن يراد تعظيمه وتفخيمه بل يذكر ما يتعلق به كالحضرة
و الجناب كما يقال السلام على الحضرة العالية و البيت السامية و الجناب الرفيع وايضا جاز ان يكون الاسم زايدا
كما قال قوم من اهل اللغة ان الاسم المضاف الى المسمى قد يكون زايدا وفرجا الشعر الى الحول ثم اسم السلام عليكما
واما المعقول فمن وجهين الاول قد بينا ان الاسم مشتق من السمو وهو العلو وهو بهذا المعنى لا يصدق على
اللفظ ولا على المسمى اذ اللفظ الدال على المسمى ليس بعلو اذ هو ليس بمصدر و العلو مصدر ولا المسمى فيكون معناه
ذا علو وهو انما يكون الذات دون اللفظ واجيب بان هذا قول متناقض لانكم قلتم انه مشتق من السمو و المشتق
انما هو اللفظ دون المسمى وايضا لم لا يجوز ان يكون معناه ما به العلو اطلاقا لاسم المسبب على السبب كقوله تع الله نور
السموات و الارض وهذا كثير شايع الثاني يقال جاء زيد و المراد المسمى لان الجائي هو هو ان المذكور في اللفظ اسمه
فقد ذكر الاسم واريد المسمى وكذا قولنا زينب طالق واجيب بان هذا ايضا متناقض ومخالف لاتفاق العقلاء

اي ما لم يذكر اسم الله عليه

بل معناه ذو علو

جاء زيد
وزينب طالق
والمراد المسمى

اما انه متناقض فلانكم صرحتم ان اسم اللفظ فالاسم التسمية لا المسمى واما انه مخالف لاتفاق العقلاء
فلانهم اتفقوا على ان اللفظ غير المسمى واحتج من ذهب الى ان الاسم عين المسمى بالمنقول والمعقول
اما المنقول فبقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن اياما
تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله عم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة لان كل ذلك يدل
على تعدد الاسم والتعدد في المسمى محال وبقوله انا نبشرك بغلام اسمه يحيى فقد صرح بان الاسم هو اللفظ
مع تاكيده لم نجعل له من قبل سميا وبقوله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وباتفاق اهل اللغة
على ان الاسم هو اللفظ كما صرح صاحب الصحيفة وتقسيم الاسم الى المعرب والمبني والضماير وغيرها واتفاق
اهل المنطق ايضا على ذلك كما ذكروا في كتبهم من تعريف الاسم وتقسيمه الى المترادفة والمشتركة وغير ذلك ولعل
جميع العقلاء متفق على ذلك سوى من قال التقسيم واما المعقول فتوجيه الاول لو كان الاسم عين المسمى لصح ان
يقال عبدت اسم الله ورزقني اسم الله تعالى وخلقني اسمه واكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء ورميت اسم الحجر
وهذه مما ينسب قايلها الى الجنون والحماقة وبحوه ان يقال سمعت اسم زيد ولا يجوز ان يقال سمعت نفسه
اذ هو عين مسموع بل هو مبصر وبحوه ان يقال حرف اسم زيد دون مسماه الثاني لو سيل عن اسم شخص
يقال في جوابه اللفظ الموضوع له ولا يشار الى عينه وقد يقال هذا اللفظ اسمه دون ذلك اللفظ الثالث
ينصرف وهم كل احد عند سماع السوال عن اسم شي انه سوال عن اللفظ يعرف انسان دليل بل تجرد اللفظ
ولا ينصرف وهم احد الى عينه وهذا اية الحقيقة اذ الحقيقة انما تمتاز عن المجاز بسبق الوهم اليها بدون قرينة
دون المجاز واستدلوا ايضا بوجوه ركيكة مثل ان الاسم يسمع بالاذان دون المسمى ويوصف بالاسم في مواضع
دون المسمى اذ المسمى التجزي الان هكذا هو واحد والشي لا يتاخر عن نفسه وقد يقع الاشتراك في الاسم
دون المسمى وهذه الحجج بالحقيقة مصادرات اذ لا يتم شي منها الا بعد ثبوت ان الاسم هو اللفظ ولو ثبت
هذا لما الحاجة الى ذلك الدليل هذا ما وجد من كلام الفريقين مع زيادة تحقيقات وتدقيقات وقيل
ان هذا النزاع لفظي لانهم ان ارادوا بالاسم اللفظ الدال على معنى مجرد عن الازمنة كما هو المشهور عند
اهل اللغة والمنطق واصحاب اصول الفقه فلا شك انه غير المسمى وان ارادوا بالاسم غير ذلك مما يصح ان يكون
عين المسمى فلا نزاع فيه فالنزاع بالحقيقة في ان الاسم هل يصح ان يراد به ذلك المعنى ام لا ولا يخفى ان قول
اهل السنة ههنا مشكل واثباته صعب لكن يمكن فيه وجه حسن يسهل به التفصي عن مضايق الشبه الى سعة النجاح

العطا اذا كان دائرا بين كونه مشتركا وبين كونه
مجازا فالحمل على المشترك اولى عند البعض كما اختاره
الشارح الفاضل سعد الله

وهو ان تقول ان الاسم هو عين المسمى بحسب الشرع لا بحسب اللغة والعرف لانه وجد في مواضع
من كلام رب العزة اطلاق الاسم وارادة المسمى وهذا دليل على ان الاسم في الشرع هو المسمى لان هذا الوجود
النظر انه تغلب على الظن ان الاسم هو المسمى ولا معنى للدليل سوى هذا على ان الاصل في الكلام هو الحقيقة
اما انه وجد في مواضع فكثير من النصوص الدالة على هذا وبالحقيقة معارضات الخصم بالنصوص الدالة
على تعدد الاسم كما مر من قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى وغير ذلك محققة لما ادعينا وذلك لان المراد بالاسماء
ههنا الصفات لان معاني تلك الالفاظ مراده قطعا والاسماء لا نزاع فيها المغايرة والمراد بالصفات معانيها
قطعا فقد اريد بالاسم فيها المسمى وهذا تاييد ولئن سلمنا انه ما اريد المسمى لكن ذلك لا ينفي الجواز ان يكون الاسم غيره
بحسب اللغة لا بحسب الشرع لان المتبادر للمعنى الشرعي قد يستعمل في الشرع في المعنى اللغوي مثل قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا صلوا عليه فان الصلوة بحسب الشرع الاركان المعينة والاذكار المخصوصة وقد استعمل ههنا في
المعنى اللغوي وهو الدعاء اذ الصلوة في اصل اللغة الدعاء فعلى الوجه الذي ذكرنا يصير اطلاق الاسم في التسمية
حقيقة في الاول حقيقة شرعية وفي الثاني لغوية فمن لم يجعل الاسم فيما ذكرنا حقيقة شرعية فقد جعله مجازا
والمجاز على خلاف الاصل فان قلت الاشتراك ايضا على خلاف الاصل قلت سلمنا انه كذلك لكن
الحقيقة اولى من المجاز لانها لا تقتضي ترك الاصطلاح واخلال الفهم كما تقتضي المجاز فما ذكرنا اولى وايضا نقل
عن بعضهم ان الاسم في بسم الله عين المسمى وانما لم نقل بالله لئلا يتوهم القسم هذا غاية هذا البحث والله اعلم
وقال بعضهم تفصيا ان مرادهم ان الاسم عين مسماه الذي هو لفظ وضع لمعنى مجرد وهذا كلام لا طائل
به على ان دلايلهم ودعاويهم دالة على خلاف ذلك واذا عرفت ذلك فنقول اسم الشي اما ان يدل على حقيقته
اي يكون موضوعا لها او على جزئه او على صفته او على مركب من الجزء والصفة الاول كالجدار والبرودة الثاني
كالحايط المحوط من الاراضي والمدركة للقرية الثالث كالابيض والاسود الرابع كالجسم الابيض البارد حال الجوهر
جزء والفرد وصفة والثاني والرابع لا يجوز في حق الله تعالى لامتناع التركيب والاول والثالث جايز اما الاول
فمثل لفظ الله على الاصح فان المختار انه اسم موضوع كاسماء الاعلام لا اشتقاق له وقال قوم انه صفة لانه
مشتق من لاه احتجب وقيل مشتق من اله كعبد وزنا ومعنى وقيل من اله تحير ودهش لتحير الناظرين في عظمته
تعالى وجلاله والثالث كالقادر والعالم والاول هو اسم الذات لا يجوز ان يكون مشتقا من صفة قائمة بذات الله
تعالى لان اسم الصفة لا اسم الذات وانما هو اسم صفة قائمة بالذات اذ جاز ان يكون مشتقا من غيره لكن اذا جاز

لا الضوء العلية كما يسمى الابيض الرومي بالاسود ولما كانت الاضافات بالنسبة الى الاشيا والسلوب
بسيطة ومركبة غير متناهية جاز تحقق اسما متباينة لا نهاية لها فمن كان عالما بتفاصيل مخلوقات الله تع وحكمه
ولطايف صنعه يلوح له اسما الله العظام ويجوز اطلاق المضمرات على الله تع كقوله تع له ما في السموات وقوله
تع اياك نعبد والمبهمات مثل ها وذا ومن وان وحيث كقوله تع ولا انتم عابدون ما اعبد وقوله تع تنزيلا ممن خلق
الارض وقوله تع وهو معكم اينما كنتم خاتمة اختلفوا في ان اسما الله تع هل هي بالاصطلاح والقياس
او بالتوقيف الشرعي فقالت معتزلة البصرة انها ماخوذة من الاصطلاح والقياس وتابعهم الباقلاني
والاصطلاح ان يوضع لله تع اسم كما وضعوا في الفارسية خداى وفي التركية تكرى وفي الهندية كرتار
والقياس ان يعتبر في الاسم اسم آخر كما يقال انه تع كريم فجاز ان يقال سخي وجواد وفياض وخلاق
واجمع اهل السنة على انها ماخوذة من التوقيف الشرعي اما بالكتاب او السنة المتواترة او المشهورة
او الاجماع لان الله تع موصوف باسما لا يوصف بما في معناها اذ يقال له جواد وعالم ولا يقال سخي وفاضل
ويقال رحيم ولا يقال شفيق وقد يوصف بافعال لا يوصف بما يشتق منها كقوله تع وسقاهم ربهم
شرابا طهورا ولا يوصف باسم الساقي وللخصم ان يقول ان سلمنا انه ما اطلق عليه تع سخي وفاضل وشفيق
فلا نسلم عدم جوازه لان عدم القول لا يدل على عدم جوازه لان الشيء قد لا يكون واقعا اما مع جوازه او مع وجوده
وانما لا يطلق اسم الساقي رعاية للتعظيم لان اسم الساقي شايع في الخدم والعبيد والحق ان وضع الاسم لله تع
في اول وضع اللغة لا بد فيه من التوقيف لضرورة التكلم واما بعد ذلك فلا يجوز لانه
نوع من التصرف والتعدي بلا ضرورة مع احتمال تضمن ذلك الاسم ما لا يليق بعظمة الله تع قال الصحيح
الرابع عشر في حدوث العالم الى قوله والثاني التسلسل اقول اختلف الامم في حدوث العالم والعالم
عند المتكلمين كل موجود سوى الله تع واتفقوا على حدوث العالم ولما كان الممكن عندهم منحصرا في الاجسام
واجزائها التي هي الجواهر الفردة واعراضها خلافا للفلاسفة فانهم اثبتوا العقول والنفوس المجردة عن المادة
والهيولى اكتفوا اي اكثر المتكلمين في بيان حدوث العالم على بيان حدوث الاجسام فان دلائلهم على حدوث
الاجسام دالة على حدوث الجواهر الفردة ولم يبين حدوث الاعراض ايضا لامتناع حدوث الاجسام
والجواهر الفردة مع قدم الاعراض واختلف اهل العالم في حدوث الاجسام على اربعة مذاهب الاول انها
حادثة بذواتها وصفاتها وهو قول المليين من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني الافلاك

الثابتة كاشكالها وشفيفها وطباعها وخواصها وهيولى العناصر اي الجسم الموجود في جوف فلك القمر
الذي يخلع صورة من صور العناصر ويلبس اخرى بالكون والفساد لان مذهبهم ان في جوف الفلك جسما
واحدا بعينه صار بعضه نارا وبعضه هوا وبعضه ماء وبعضه ترابا ويصير كل منها آخر بالكون والفساد وقوله
قديمة بشخصها اي هي اشيا موجودة باعيانها من الازل الى الابد فالها وحركات الافلاك وجميع العناصر
اي صورها الجسمية قديمة بنوعها اي اشخاصها حادثة لكن نوع تلك الاشخاص قديم فيكون حركاتها ازلية
وكل جزء من الحركة حادث قوله واوضاع الافلاك وهي الهيئات الحاصلة للافلاك بسبب حركاتها اذ في كل
حال يعرض للفلك وضع وهو ان درجة من الدرجات طالعة واخرى غاربة وكل كوكب في موضع بالنسبة
الى ذلك الطالع وبالقياس الى كوكب آخر وبعضها فوق الارض وبعضها تحتها وكل وضع الفلك يكون مخالفا
لوضع آخر منه بالحقيقة الآن اذا لكن يشترك الجميع في كونها وضعا فلكيا وهو المعنى الجنسي وعندهم ان كل وضع
يتقدمه وضع آخر الى الازل فيكون الاوضاع قديمة بجنسها والصور النوعية للعناصر فانها بالحقيقة لان
صورة الماء مثلا تخالف صورة النار بالحقيقة لتباين خواصهما لكن جميع الصور يشترك في كونها صورة نوعية
للعناصر وعندهم ان كل صورة تقدمتها صورة اخرى الى الازل فيكون الصور النوعية للعناصر قديمة
بجنسها وهذا مذهب ارسطو واتباعه كابي علي بن سينا وغيره قوله او الاجسام قديمة بذواتها اي ذوات
الاجسام قديمة وهذا يحتمل المعنيين لصحتهما ان يكون نفس الاجسام قديمة والثاني ان يكون ما حصل منه
الاجسام والجزء بتوقف زعموا ان اصل العالم خمسة وهي قديمة الباري لكونه واجبا والنفس لكونها مجردة
والمجرد لو حدث لزم كونه ماديا لكون الحادث مسبوقا بالمادة والهيولى كذلك لان حدوثها لو وجب سبق
هيولى اخرى وتسلسل والزمان وهو ايضا قديم لان عدمه يوجب وجوده لانه لو سبق عليه العدم يكون
قبل وجوده والقبلية لا يكون معناها الا بالزمان فيلزم وجود الزمان على تقدير عدمه والفضا وهو حيز
العالم ايضا قديم لان انتفاءه غير معقول وقال فيثاغورس واتباعه المبادي هي الاعداد المتولدة
من الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي موجودة والواحد في نفسه والا لما كانت بسيطة و
يلزم ان لا يكون لتلك الامور ماهيات سوى كونها وحدات والا لكانت مركبة لان هناك تلك الماهية مع
تلك الوحدة وكلامنا لبيس في المركبات بل في مبادئها وتلك الوحدات لا تتعين بكونه مستقلة بذواتها والا لكانت
مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير متقدما عليها وكلامنا في المبادي المطلقة منها خلف فان الوحدات موجودة
قائمة بانفسها

ثم هذه الوحدات المجردة قد عرضت لها اوضاع فصارت نقطا واجتمعت النقاط فحصلت الخطوط
وحصل من اجتماع الخطوط السطوح وحصل من اجتماع السطوح الاجسام فظهر مبدا الاجسام الوحدات
والجواب لا نم ان الماهية مع الوحدة تكون مركبة لم لا يجوز ان تكون الوحدة عرضا لها وايضا عروض الوضع
للمجرد غير معقول والرابع مذهب جالينوس وهو التوقف في هذه الاقسام وهو بالحقيقة اعقل منهم واما
كون الاجسام قديمة الصفات محدثة الذوات وغيره من الاقسام الآتية بالنسبة الى بعض الاجسام والاعراض
كما يكون بعض الافلاك قديما وبعضها حادثا وكذا بالنسبة الى بعض العناصر او يكون بعض الحركات قديمة بنوعها
وبعضها حادثة بنوعها الى غير ذلك فمما لم نسمع من احد من العقلاء استدل المتكلمون على حدوث الاجسام بوجوه
الاول لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما متحركة او ساكنة لانها في الازل ان لم تبق في حيز
واحد فهي متحركة وان بقيت فهي ساكنة ولقائل ان يقول ان اردتم بالازل حينا معينا فذلك باطل لان الازل ليس
نهاية لازمنة محققة او مقدرة متناهية في جانب الماضي الى غير النهاية بالاتفاق وان اردتم ما ذكرنا من الازمنة المتناهية
الى غير النهاية فهو كذلك ولكن تكون متحركة ازلية ان تكون الحركة ثابتة للجسم في الازمنة المنتهية بعدا الى
غير النهاية او السكون كذلك ولم يلزم قسم آخر وهو ان يكون في بعض الازمنة متحركة وفي بعضها ساكنة
منها الى غير النهاية واستدلوا على بطلان كون الحركة ازلية بوجوه الاول ماهية الحركة من حيث هي تقتضي
المسبوقية بالغير لان الحركة هي الانتقال من حالة الى اخرى فتكون مسبوقة بالحالة الاولى وماهية الازلي تقتضي
المسبوقية بالغير فيمتنع كون الحركة ازلية وفيه نظر لان ماهية الحركة انما توجد في الخارج في ضمن الجزئيات
وكونها مسبوقة بالغير لا ينافي كون جزئياتها متسلسلة الى غير النهاية لانها على هذا التقدير لا تخرج عن كونها مسبوقة
بالغير بل تكون مسبوقة دائما وانما ينافي ان يكون شيء من الحركات الموجودة المعينة ازلية وليس المراد بازلية
الحركة سوى ان يترتب جزئياتها على التسابق الى غير النهاية الثاني الحركات التي تحدث في العالم موقوفة
على مضي الحركات الماضية ضرورة فما لم تنقض الحركات الماضية امتنع حصول تلك الحركات لكن انقضاء
الحركات الماضية محال لامتناع انقضاء ما لا نهاية له والموقوف على المحال محال فيجب امتناع حدوث
الحركات وهذا باطل حسا وعقلا وقال في الاشارات ان هذا التوقف اي توقف الحركة فيما لا يزال
على مضي الحركات الماضية توقف وهمي اذ لو كان حقيقيا لوجب ان يصدق في وقت من الاوقات
انها موقوفة على انقضاء الحركات الماضية لكنه غير صادق في شيء من الاوقات اصلا وذلك لان اي

وقت فرض من الاوقات يكون في ذلك الوقت وتلك الحركة فيما لا يزال اعدادا متناهية من الحركات
الماضية السابقة على تلك الحركة ولا يصدق في تلك الحالة الا انها موقوفة على ذلك المقدار المتناهي اذ
لا تتوقف وجودها في ذلك الوقت الا على مضي ذلك القدر المتناهي فقط فلا يصدق في شيء من الاوقات
انها متوقفة على مضي الحركات الغير المتناهية بل يكون دائما غير منتهية وفيه نظر اذ التوقف ضروري
وكون الموقوف عليه لا يخرج عن كونه موقوفا عليه اذ الكل لا يستغني عن جزء المتوقف في كل زمان
يصدق انها متوقفة على انقضاء الكل بل الجواب انه سلمنا توقفها على انقضاء الحركات الغير المتناهية
لكن لا نم امتناع انقضائها من طرفنا لا يزال لان انقضاء ما لا يتناهى انما يمتنع من الجهة الغير المتناهية فلو
توقف شيء على انقضاء تلك الجهة يمتنع تحققه اما لو توقف على انقضاء الجهة الاخرى فلا قوله وانما يلزم ان لو
لزم من ذلك انقطاع الجزئيات المتسابقة اذ الجزئيات المتسابقة الى غير النهاية يكون عدم تناهيها ازلية
مع تحقق نفس الحركة ازلا معه وفيه نظر اذ لا يلزم على تقدير ان لا يكون شيء من جزئيات الحركة في الازل عدم
الحركة من حيث هي لجواز ترتب جزئياتها على التسابق اذ المراد بازلية الحركة هذا الخامس لا يخلو من
ان يكون كل جزء من جزئيات الحركة مسبوقا بالغير او لا فان لم يكن يكون بعضها غير مسبوق فيكون هو اول
الحركات ويلزم حدوثه لما مر في الرابع وان كان كل جزء مسبوقا فيكون المجموع مسبوقا بالغير اذ لو لم يكن
كذلك يلزم ان يكون البعض غير مسبوق والتقدير ان كل جزء مسبوق هذا خلف واذا ثبت ان الجميع
مسبوق بالغير فذلك الغير لا يجوز ان يكون جزئيا من جزئيات الحركة والا لما كان المأخوذ مجموعا بل بعضه
فلا يكون المجموع مسبوقا بالغير هذا خلف واذا كان المجموع مسبوقا بغير حركة كان حادثا وفيه نظر
لانه ان اراد بالجميع كل واحد واحد فلا شك انه مسبوق لكن لا نم ان ذلك الغير غير الحركة وان اراد بالجميع
المجموع من حيث هو المجموع اي جملة فلا نم انه مسبوق بالغير قوله لو لم يكن مسبوقا بالغير لكان البعض غير
مسبوق بالغير هذا خلف قلنا لا نم ح لزوم كون البعض غير مسبوق لان القضية ح تكون شخصية لان
المجموع من حيث هو جملة شيء واحد وموضوع الشخصية في النقيض يجب ان يكون شيئا واحدا كقولنا زيد
كاتب زيد ليس بكاتب ح تكون نقيضه قولنا ليس المجموع مسبوقا بالغير فلا نم انه خلف بل هو عين النزاع
السادس كلما تحرك زحل دورة تحرك الشمس ثلثين دورة فعدد دورات زحل اقل من عدد دورات
الشمس والاقل من غير متناه لما مر في الحجة التطبيقية ولان الاقل يحاط بالاكثر فيكون متناهيا فيلزم ان يكون

عدد دورات زحل متناهيًا وعدد دورات الشمس زايدًا على عدد دورات زحل بقدر متناه وهي تسع وعشرون مرة فيكون ايضا متناهيًا فعدد كل منهما متناه واعترضوا على هذا بان تضعيف الواحد الى غير النهاية اقل من تضعيف الاثنين ايضا الى غير النهاية مع كونهما غير متناهيين وفيه نظر لانه انما يكون اقل ان لو كان عدد مرات تضعيف الواحد مساويا لعدد مرات تضعيف الاثنين او اقل وذلك غير معلوم بعد صيرورتهما غير متناهيين ولان النقص المحقق لا بالمقدر وتحقيق هذه الحجة مستوفى في البرهان التطبيقي واما الثالث وهو كون الاجسام في الازل ساكنة فايضا باطل لان السكون وجودي فلو كان ازليا امتنع زواله واللازم باطل وانما قلنا بالوجودي لان العدمي جاز زواله والا لما حصل شيء من الحوادث لان عدمات الحوادث ازلية فلو امتنع زوالها امتنع وجود الحوادث وانما قلنا ان السكون وجودي لانه قسم من اقسام الكون كما مر في صدر الكتاب والكون وجودي ضرورة وبالاتفاق ايضا اما الملازمة وهي كون السكون ممتنع الزوال على تقدير كونه ازليا فلانه الموجود اذا كان قديما فان كان واجبا امتنع عدمه بالضرورة وان كان ممكنا لا بد وان يكون عن واجب والا يلزم التسلسل ويمتنع ان يكون ذلك الواجب موجبا لان فعل المختار حادث كما مر فتاثير ذلك الواجب الموجب فيه ان لم يتوقف على شرط يكون سببًا تاما له فيكون ذلك الموجود دايما بدوامه وان توقف على شرط فان كان ذلك الشرط واجبا لزم دوام الاثر لكون السبب والشرط واجبين وان كان ممكنا فلا بد وان يكون عن واجب فتاثير الواجب فيه ان لم يتوقف على شرط لزم دوامه واذا دام الشرط والسبب دام فيلزم دوام الاثر اذ لا يكون ذلك الشرط مختارا والا لما كان الاثر قديما كما عرفت وان توقف عاد الكلام فيه انه واجب او ممكن وعلى تقدير ان يكون ممكنا فتاثير الواجب فيه هل يتوقف على شرط اولا ويلزم التسلسل او دوام الاثر والتسلسل باطل فتعين دوام الاثر فثبت ان السكون لو كان ازليا لامتنع زواله فيما لا يزال لكن نرى ان السكنات قد تزول فامتنع كونها ازلية وفيه بحث لجواز ان يكون الشرط عدم شيء فاذا ارتفع لطريان وجود ذلك الشيء فيما لا يزال زال القديم البرهان الثاني كل جسم متناهي القدر وكل متناهي القدر حادث يلزم ان كل جسم حادث اما الاول وهو ان كل جسم متناهي القدر فقد مر في قسم المبادي ان الابعاد متناهية واما ان كل متناهي القدر حادث فلان كل متناهي القدر يكون محتملا كونه ازيد وانقص فاختصاصه بتلك القدر دون الازيد والانقص لا بد وان يكون لمرجح وذلك المرجح

قد مر

فيه نام

فلا بد مم

اما

انه يكون كل جسم حادث

لا يكون موجبًا لان نسبة الموجب الى ذلك القدر والى الازيد والانقص واحدة فيكون مختارًا وفعل المختار حادث وفيه بحث لجواز ان لا يقبل الجسم من المقدار الا ذلك لا ازيد ولا انقص اما بحسب نوعه كما يكون لسائر الانواع من الانسان والفرس والبق والفيل اذ لكل نوع منها مقدار معين لا يزيد ولا ينقص منه الا بسبب العوارض من التوالد والمادة والتغذي اذ البق لا يصير بمقدار الفيل ولا بالعكس او بحسب تشخصه اذ لكل شخص من اشخاص الانواع مقدار بحسب مادته واغذيته فيتغير نسبة الموجب الى المقادير فجاز ان يقتضي شيئًا منها دون الباقية قوله في البرهان الثالث ان التاثير انما يكون في آن الوجود اي التاثير التام الذي لا يتخلف عنه الاثر البتة لا بد ان يكون في آن الوجود والا لزم تخلف الاثر عن السبب التام لانه قد وجد السبب التام فلو لم يوجد المسبب في ذلك الآن بل بعده لزم في ذلك وجود السبب التام بدون المسبب واحتج القايلون الى الآخر

احتج من ذهب الى قدم الاجسام وهم الفلاسفة والدهرية بوجوه الاول العالم مستند الى المؤثر ضرورة لامتناع التسلسل فلا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد له في المؤثرية من الشرائط وغيرها في العالم حاصلا في الازل او لم يكن والثاني باطل فتعين الاول وانما قلنا الثاني وهو كون الجميع غير حاصل باطل لان الجميع لو لم يكن حاصلا في الازل لكان بعضه حادثًا ضرورة فحدوث ذلك البعض عن الواجب اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم ترجح احد طرفي الممكن لا لمرجح وذلك محال وان توقف حدوثه على مرجح فذلك المرجح لا يجوز ان يكون قديما والا لكان كل ما لا بد له قديما والتقدير بخلافه فيجب ان يكون حادثا وعاد الكلام في انه يتوقف على مرجح حادث وعلى هذا فيلزم التسلسل فعلم ان جميع ما لا بد منه لو لم يكن حاصلا في الازل يلزم المحال فتعين ان الجميع حاصل في الازل واذا كان كذلك يمتنع ان يتخلف العالم عنه اذ لو تخلف ووجد فيما لا يزال فلا يخلو من ان يكون لاختصاصه بوقت حدوثه لمرجح او لم يكن فان كان يلزم ان جميع ما لا بد منه ما كان في الازل والتقدير بخلافه وان لم يكن يلزم الترجيح بلا مرجح والجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون جميع ما لا بد منه حادثا بسبب حدوث تعلق قدرة الله تعالى بالاخراج الى الوجود لتعلق الارادة بعين الاخراج يعني يحدث جميع ما لا بد منه بحدوث تعلق قدرة الله تعالى بالاخراج بالفعل من العدم الى الوجود لتعلق ازلي بذلك الوقت لتعلق ارادته القديمة بالاخراج من العدم الى الوجود بذلك ولا احتياج حصول التعلق الى مرجح لما بينا في الصحيفة السابعة عشر ان تعلق

الارادة

الوقت م

الآن ص

وجزؤها ص

وعاد الكلام فيه انه يتوقف ح

الامكان الاستعدادي هو الامكان الاستقبالي بعد اعداد وجد في الاستعمال شروط محصل

الامكان الاصلي والذاتي بمعنى

المحتاج الى مرجح وايضاً دليلكم منقوض بالحوادث اليومية فانه يدل على قدمها لما ذكرتم من حصول جميع
ما لا بد منه واجاب المتكلمون عن هذا الدليل بوجوه الاول ان كل ما لا بد منه حادث بحدوث تعلق (ح لحدوث)
ارادة القديم ولا يحتاج ذلك التعلق الى المخصص حتى يلزم التسلسل لان ارادته تع لذاتها اقتضت التعلق
بايجاده في ذلك الوقت وفيه نظر قد مر في البحث السابق ان هذا يوجب صيرورة المختار موجبا
الثاني ان مرجح تعلق الارادة القديمة بذلك الوقت تعلق علمه به في ذلك الوقت بان يتعلق علمه
بوقوعه في ذلك الوقت وفيه نظر لان العلم تابع للمعلوم التابع للارادة فيكون العلم تابعا للارادة
فامتنع كون الارادة تابعة له فلا يكون العلم مرجحا لتعلق الارادة الثالث الازلية ما ينافي الاحداث
لان فعل المختار يمتنع ان يكون ازليا ومن جملة ما لا بد منه ارتفاع المانع فاذا نافت الازل لم يحصل الفعل
وفيه بحث لان منافاة الازلية لا يختص بوقت بل بكل وقت فرض فيه وجود العالم فلو فرض وجوده قبل
ذلك الوقت بمقدار يوم او شهر او سنة بل الف سنة واكثر لم يصر بذلك ازليا اذ الازلي ما لا يوجد ابتداء اصلا
غير متناهية فالمانع مرتفع قبل وجود العالم فاختصاص حدوثه بذلك الوقت ان لم يكن لمرجح لزم الترجح بلا
مرجح وان كان فلمرجح عاد الكلام فيه وتسلسل فالحق الجواب الرابع العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت
ثم صار ممكنا فيه والامكان مشروط فيه بحث لان الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان ممتنع (فيه ح)
المذكور في المبادي الآن مرادنا بالامكان هاهنا الامكان الوقوعي وهو الذي لا يكون الطرف المخالف واجبا
ولا ممتنعا لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع هذا الطرف لا يلزم المحال لا بعده لا الامكان الذي يقع في مقابل
الوجوب والامتناع الذاتيين اي الذي لا يكون طرفه المخالف واجبا ولا ممتنعا بالذات وهو الامكان الذاتي المقابل
للقسيم للوجوب والامتناع الذاتيين المذكورين في المبادي والظاهر ان مراد المتكلمين بالامكان هاهنا الامكان
الوقوعي لانهم في الاكثر يستعملون هذا الامكان بل ما تعرضوا بالامكان الاصلي في كتبهم اصلا وقالت
الفلاسفة نجيبهم ان قولكم يحدث البعض بالكل لان البعض الذي يحتاج اليها وجود العالم تجدد بائنة (انما ح)
الباري تعالى ووجود العالم والبعض ان ازليتان لا اول لوجودهما اصلا وبيان التقسيم من وجوه
الاول لو كان شيء من العالمين حادثا فقبل حدوثه يلزم اما الوجوب الذاتي ولزم قدم العالم او
الامتناع الذاتي ولزم الانقلاب فان قلت لا يلزم من وجوب الذاتي قدم العالم وانما يلزم ان لو
لم يكن وجود العالم مختصا فقد منتفيا قلت لا فرق من ان يكون منتفيا او لم يكن فان كان ممتنعا يلزم

الانقلاب وان لم يكن يلزم القدم الثاني لو وصف الامكان بحدوثه ان كان لسبب اخر كان الامكان
ممكنا لان علة الحادث الامكان ويكون امكانه ايضا ممكنا والا لما حدث الامكان في ذلك الوقت فان
كان لا بد ايضا ممكنا وعلى هذا ويتسلسل وان لم يكن حدوث الامكان لاجل لامكن حدوث الحوادث (كان ح)
لا لمرجح والوجه الثالث ظاهر واجاب المتكلمون بانا سلمنا ازلية امكان العالم كما ذكرتم لكن لا
يلزم من ازلية امكانه امكان ازليته لان الحادث بشرط كونه حادثا امكانه ازلي لما ذكرتم من الوجوه
الثلاثة وازليته ليست ممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث انه حادث فان قلت المكلف
ما له الامكان فلو كان امكان الوجود ازليا كان الوجود ممكنا في الازل فيكون ازليته العالم ممكنة
ولانه ان الحادث من حيث انه حادث امكانه ازلي قلت ما ذكره المتكلمون راجع الى ما ذكرنا
من الامكانين الذاتي والوقوعي لان امكان ازليته انما يكون ان لو كان امكانه الوقوعي ازليا فمعنى
قول المتكلمين انا سلمنا ان الامكان الاصلي للعالم وهو عدم اقتضائه شيئا من الطرفين ازلي لكن لم قلتم
ان ازليته ممكنة وانما يكون ان لو كان امكانه الوقوعي ازليا والحادث من حيث انه حادث امكانه الذاتي
ازلي والا لزم الانقلاب اذ هو بهذه الحيثية واقع فيكون ممكنا بهذه الحيثية فلو لم يكن امكانه الذاتي
ازليا لزم الانقلاب ولكن امكانه الوقوعي غير ازلي الوجه الثاني لهم لو كان العالم حادثا فلا يخلو (صح)
من ان يكون وجود الباري تع متقدما على وجود العالم او لا يكون فان كان متقدما فلا يخلو من ان يكون ح لكن
التقدم بقدر متناه اي يكون له اول او غير متناه وهو ان لا يكون له اول فان كان زمنا متناهيا لزم حدوث (له ح)
الباري تع والثاني ظاهر الوجه الثالث مؤثرية الله تع في العالم ان كانت حادثة فلا بد لها من
مرجح حادث ويعود الكلام في ذلك المرجح ويتسلسل وان كانت قديمة لزم قدم العالم والجواب (لزم القدم ح)
ان مؤثريته تع التي تخرج الحادث من العدم الى الوجود بالفعل حادثة ومرجحها تعلق الارادة القديمة
بذلك الوقت فلا يلزم التسلسل الوجه الرابع لو كان العالم حادثا لكان له مادة سابقة عليه لان كل
حادث ممكن قبل الحدوث والا فاما ان يكون واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب والامكان وجودي كما
بين في المبادي في قول الفلاسفة فلا بد له من محل غير الحادث والا يلزم قيام الوجودي بالمعدوم وذلك المحل (من ح)
هو المادة للحادث كما مر من قولهم فالمادة سابقة عليه وهي لا تكون حادثة والا لكانت لها مادة اخرى
بعين ما ذكرنا الآن ولزم التسلسل وهو محال فيتعين تحققه يلزم قدم المادة لانه يكون قبل كل مادة

مادة اى الهيولى النهاية في المادة لا تخلو عن الجسمية اى الصورة الجسمية اذ لو خلت عنها فلا يخلو من ان تكون ذات
وضع او لم تكن فان لم تكن امتنع حلول الجسمية التي هي ذات وضع بالذات فيها اذ الصورة الجسمية هي المتصل
بذاته في الجهات الثلث فتكون متحيزة ضرورة فلها وضع بالذات وان كانت ذات وضع فلا يخلو من ان تنقسم
في شيء من الجهات الثلث او لا تنقسم فان لم تنقسم اصلا فهي تكون نقطة وان انقسمت فاما ان تنقسم في جهة
واحدة او جهتين او ثلث والاول خط والثاني سطح والثالث جسم وعلى المقدرات الاربع لزمها الجسمية
اذ النقطة لا تكون بدون الخط والخط بدون السطح والسطح بدون الجسم فعلم ان المادة لا تخلو عن الجسمية فيلزم قدم
الاجسام والجواب قد مر في المبادي ان الامكان اعتباري فلا محل له الى المحل الوجه الخامس لو
كان العالم حادثا لكان الصانع مختارا والتالي اما الملازمة فواضح لان الموجب لا يتخلف عنه اثره والتالي
الترجيح بلا مرجح ان تخلف لا لمرجح او التسلسل ان تخلف لمرجح لانه يعود الكلام في ذلك المرجح ويتسلسل
كما مر في الوجه الاول واما انتفاء اللازم فلان الصانع لو كان مختارا فلا يخلو من ان يكون وجود العالم اولى
في نفسه من عدمه او لم يكن فان لم يكن فلا يخلو من ان يكون الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته او لم يكن
والاول ظاهر الفساد وكذا الثاني وهو ان لا يكون محتاجا اليه في ذاته ولا في صفاته لان ما لا يكون في نفسه
اولى ولا محتاجا اليه كان فعله عبثا والعبث على الباري الحكيم الخبير محال هذا اذا لم يكن وجود العالم اولى من
عدمه في نفسه اما اذا كان اولى فلا يخلو من ان يكون اولى مطلقا او بحسب تلك الحالة التي وجد العالم فيها لان
الكلام على تقدير حدوث العالم فان كان الاول كان تركه من الازل الى حين صدوره منقصا للاختيار ح
او العبث لان عدم العالم ح لا يكون اولى وح لا يخلو من ان يكون الصانع محتاجا اليه في ذاته او صفاته
او لا فان كان محتاجا يلزم النقصان وان لم يكن يلزم العبث كما مر بعينه والثاني وهو ان يكون اولوية
بحسب الحالة التي حدث فيها العالم محال اذ قبل وجود العالم عدم صرف ونفي محض والتميز في مثل ذلك
فلا يختص حال الشيء دون الغير فان قلت لم لا يجوز ان يكون الزمان قد تعلقه الذاتي قبل العالم وبسببه
وجود العالم اولى في حين قلت ح يعود الكلام بعينه في خلق الزمان اولا والجواب لا نسلم ان ما لا
يكون اولى ولا محتاجا اليه لا يكون فعله الحق بل المختار جاز ان يفعل المرجوح لا سيما المساوي لانه على
تقدير ان لا يكون اولى جاز ان يكون مساويا وح لا يلزم العبث ولئن سلمناه ذلك لكن لا نسلم في ذلك في
الترك من الازل الى حين وجوده لانه ترك الشيء وان كان فعله اولى لا يكون عبثا اذ العبث انما يكون بالنسبة
الى الفعل

لاشتماله على الارادة والقصد والتاثير بخلاف الترك فانه جاز بدون هذه فلا يقال انه عبث
وايضا ما ذكرتم في نفي اللازم جار ان يورد على الملازمة كما يقال لا نسلم ان العالم لو كان حادثا لكان
الصانع مختارا بل لا يكون بعين ما ذكرتم ويمكن دفعه بانه ح لزم اللازم على تقدير الملزوم ونقيضه
فيلزم انتفاء التقدير وهو المدعى الصحيفة الخامسة عشر الى اخر الفصل الاول
النبي هو من النبأ وهو الخبر قلبت الهمزة ياء وادغمت في ياء فعيل فصار نبيا وفي الاصطلاح
انسان بعثه الله الى العباد لتبليغ ما اوحى اليه والنبي اعم من الرسول اذ الرسول هو نبي يأتي
بشرع ابتداء او ينسخ بعض احكام شرع من قبله فكل رسول نبي من غير عكس وانما تثبت النبوة الا بثلثة
اشياء الاول اظهار المعجزة والثاني ان لا يدعي ما يحكم العقل ظاهرا كما يقول ان الواجب اكثر من واحد
الثالث ان يكون دعوته للخلق الى طاعة الله والاجتناب عن المعاصي والمعجزة هو امر خارق
للعادة مع عدم المعارضة مقرون بالتحدي تصديقا له قلنا امر ولم نقل اثبات امر خارق لان المعجز
قد يكون اتيانا بغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد كمنع احراق النار وقلنا مع عدم المعارضة
ليخرج السحر والشعبذة لان معارضتهما ثابتة وقلنا مع التحدي وهو طلب الفعل المنازعة فيخرج ههنا
المعارضة في النبوة وقيل التحدي ان يطلب المتحدي من القوم ان يطلبوا منه ما يظهر به عجزهم ليخرج
الكرامات لانها لا تكون مع التحدي والدعوى والارهاص وهو العلامة الدالة على بعثة نبي قبل
بعثته كالنور الذي ظهر في جبين عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كانه ما سيسن له عبد بنوته تعالى
ويتصف الحائط اي انشقته ولخروج معجز النبي الماضي احتج قوم من العقلاء على وجوب البعثة بان
الانسان مدني بالطبع اي لا يمكن بقاؤه بفعل جماعة اذ كل واحد في امر معاشه من الغذاء واللباس
والمسكن والاسلحة ابقاء للبدن بالغذاء وصونا له عن ازالة الحر والبرد باللباس والمسكن وكالاعداء
والسباع بالمسكن والاسلحة الى بني جنسه اذ هو لا يستقل بهذه الامور وهي لا تتحقق الا بمعاونة
ابناء جنسه معاوضة بان تقابل عملا بعمل بعوض مثل الطعام والاستعداد ومعارضة بان يعمل لهم مثلما عملهم وبالك
المعاوضة والمعارضة فكون الانسان مجبولا على الشهوة والغضب لا يتحرج ان عرضنا زمنه متغلبة الى
الفساد والمخاصمة المؤديتين الى التقاتل المنجرة للفساد والخراب فوجب بحكم العناية الازلية والحكمة الالهية
ان يكون بين الناس ضابط معدل اي ضابط عدل الحفظ شرع بفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة

لاحتجاجه بانه تدل على انه من عند الله لئلا يقع في وضع الشرع تنازع مفض الى الفساد بل هذا النزاع
يكون اشد وابلغ في الافضاء الى الفساد لان ذلك يقع بين الاشراف من اهل العلم وغيرهم فلذلك الشارع
هو النبي واحتجت البراهمة بان متابعة النبي ان كان حسنا عند العقل فلا حاجة الى النبي اذ يعلم بالعقل
وان كان قبيحا فلا يتبعه العقلا سوا جاء به النبي اولا والجواب انما يستحسنه العقل او يستقبحه
من غير حاجة الى التعلم قليل جدا كالصدق والعدل والكرم وشكر النعمة وقبح الكذب والقتل العمد
والزنا والسرقة والايلام والباقي من جملة ما لا يستقل العقل بادراكه بل يحتاج الى نبي والا لوقع التنازع
المذكور لما لشي من حسن التكليف لكن قال ان العقل كاف في معرفة ذلك منكروا النبوة صنفان
صنف ينكر التكليف وصنف يقر لكن يقول ان العقل كاف في معرفة ذلك ولا حاجة الى النبي واحتج
بان ما علم العقل حسنه يفعل وما علم قبحه يترك وما لا يعلم حسنه ولا قبحه يفعل عند الاضطرار والاحتياج
بقدر الضرورة والحاجة ويترك عند الاستغنا تجنبا عن الخطر فلا حاجة الى النبي والجواب ما مران
ما يعلم العقل حسنه وقبحه قليل جدا والباقي من قبيل ما لا يعلم حسنه ولا قبحه فتفويضه الى العقول يوجب
التنازع والتقاتل ويؤدي الى ما لا يكون مرضيا عند الشرع او في نفس الامر فيحتاج الى الشرع لفصل بينه
الرابع من انكر احكام الشرع واستثقال التكليف واحتجاجه ظاهر والجواب ان مضارها اشتمل
عليه الشرايع سهلة وفوايدها كثيرة لاحقة الى العباد في الدين بسبب استحقاق الثواب والاجر وفي الدنيا
بسبب سلامة النفس عن التنازع والمقاتلة وبركة الطاعات الخامس من انكر المعجز احتج بان صحة
النبوة موقوفة على المعجز ولا اعتماد عليها لجواز ان يكون سحرا او يكون لخاصية جسم كما يكون للحجر التركي
في احداث الامطار والثلوج او لطلسم والطلسم سحر مركب من خواص الفلكيات مع الارضيات
او يكون لقوة نفسه الناطقة اذ بعض النفوس تقع قوته موثرة في عالم الكون والفساد لاتصالها مع
الروحانيات الفلكية او باعانة ملك او جن او شيطان او يكون تكرر عادة بعد ان يكون ذلك الخارق معتادا
تكرر بعد مدة متطاولة او ابتدا عادة بعد تكرر بعد ذلك ويكون ذلك ابتدا والجواب انا بينا الفرق
بين المعجز وغيره فلا يحصل الالتباس الفصل الثالث في نبوة رسولنا الى الخلق محمد رسول
الله خلافا لمن ينكر النبوة مطلقا مثل الفلاسفة والدهرية والبراهمة ولقوم ممن اقر بالنبوة وهم اليهود
والنصارى والمجوس ودليلنا على هذا المطلوب من ثلثة اوجه الاول الدعوى واظهار المعجز والثاني

اخلاقه وافعاله والثالث اخبار الانبيا المتقدمين في كتبهم المنزلة اما الاول فهو انه ادعى
النبوة واظهر المعجز وبيان ذلك ثلثة اوجه الاول انه اتى بالقران وانه معجز اما انه اتى بالقران فلم يات
غيره فبالتواتر واما انه معجز فلانه تحدى الفصحا بمعارضته وعجزوا عنها مع توفر دواعيهم بما صبروا بالنفس
والاولاد والاموال والاديان ولا خفا ان الانسان لو عاين من الاشيا يجهد غاية جهده ويسعى نهاية سعيه
فلو قدروا على معارضته لعارضوه ولو عارضوه لاظهروه ضرورة ولو اظهروه لبلغ الينا تواترا لانه هذا
امر عظيم يتوفر الدواعي على نقله الثاني انه نقل عنه معجزات كثيرة مثل شق القمر وغير ذلك وكل واحد
منها وان لم يبلغ حد التواتر لكن مجموع رواة المعجزات بلغوا حد التواتر وذلك يدل على انه صاحب
معجز كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم فان احاد شجاعة علي واحاد سخاوة حاتم وان لم يبلغ حد التواتر
لكن بلغ مطلقهما حد اذ المخبر عنه في التواتر قد يكون شيا واحدا في خبر كل من المخبرين وقد يكون مختلفا لكن
يشترك الجميع في شي واحد فذلك الشي هو المعلوم بالتواتر كالامر من شجاعة علي وسخاوة حاتم الثالث انه
اخبر عن الغيوب وذلك معجز اما انه اخبر عن الغيوب فقد نقلوا عنه اخبارا كثيرة عجيبة وما هو اظهر واقوى
بل حجة قاطعة واية باهرة انه اخبر عن خروج صنف من الترك ووصف صورهم وافعالهم واخلاقهم ورد
ذلك بعبارة بدينة من البحث واما الخبر فقد وجد في كتب الاحاديث كالبيهقي وغيره انه عليه السلم
قال لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار الاعين حمر الوجوه ذلف الانف كان وجوههم المجان
المطرقة وروى ابو بكرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلم قال ينزل اناس من امتي بغائط يسمونه البصرة
عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في اخر الزمان
جا بنو قنطورا عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلث فرق فرقة
ياخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم خلف
ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهدا هذه صفة بغداد فانها على شط دجلة وعليه الجسر وسمى تلك النواحي
غائط البصرة وهي ما كانت زمان النبي عليه السلم بناها خلفا بني عباس رضي الله عنهم وجاءهم من المشرق
منكو بن تولي بن جنكيز خان سنة اربع وخمسين وستماية هجرية وعسكر على الوصف الذي وصفه النبي
عم وتفرق اهل بغداد ثلث فرق كما قال النبي عم وهذا من ابين المعجزات صلى الله عليه وسلم الوجه الثاني
في اثبات نبوة محمد صلعم الاستدلال باخلاقه وافعاله واحكامه وهذا الوجه بالحقيقة تحقيق حقيقة النبوة ونبوته

ولانه ادعى النبوة واعلم ذلك بالتواتر واظهر المعجزة

لعادة صفوا ما

الافشيهم

بنو قنطورا وهي العباس رضي الله عنهم

باقواله واخلاقه

موضيا

والتقاتل

والطلسم ما يتركب من الخواص الفلكيات

يكون

حصولها للنبي عم وبتقرير ان نقول الانسان على ثلثة اصناف ناقص وهو ادنى الدرجات وهم العوام
وكامل وهو قسمان كامل غير مكمل وهم الاولياء وهم في الدرجة الوسطى وتكميلهم لو وجد للبعض فانما يكون ذلك
بنيابة النبي عم لا على الاستقلال والكامل فيما يكون بالاستقلال وكامل في ذاته مكمل لغيره وهم الانبياء عليهم
السلام وهم في الدرجة العالية ثم الكمال والتكميل اما ان يكونا في القوة النظرية او في القوة العملية وافضل
الكمالات النظرية معرفة الله تع واشرف الكمالات العملية طاعة الله تع وكل من كانت درجاته في هاتين المرتبتين
اعلى واكمل كانت درجات نبوته اكمل اذ لا معنى للنبوة الا هذا واذا عرفت هذا فنقول ان عند مبعث
محمد عليه السلام كانت الدنيا مملوة من الكفر والضلالة اما اليهود فقد كانوا في المذاهب الباطلة من التشبيه
والافتراء على الانبياء وتحريف التورية قد بلغوا الغاية واما النصارى فقد كانوا في العقايد البديهية من
التثليث والاب والابن والحلول والاتحاد قد بلغوا النهاية واما المجوس فقد كانوا في القول باثبات
الالهين ووقوع المحاربة بينهما وفي تحليل نكاح الامهات والبنات قد بلغوا الغاية واما العرب فقد كانوا في
عبادة الاصنام وفي النهب والغارة قد بلغوا الغاية فكانت الدنيا مملوة من هذه الاباطيل فلما استنارت
الدنيا بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم وآثاره العجيبة واخلاقه الحميدة واحكامه الشريفة ودعا الخلق الى الدين الحق
انقلبت الدنيا من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الظلمة الى النور وبطلت هذه الضلالات
وزالت الجهالات في اكثر بلاد العالم لا سيما في وسط المعمورة الذي فيه العلماء والعقلاء اكثر وانطلقت الالسنة
بتوحيد الله تع واستنارت العقول بمعرفة الله تع ورجع القلوب من حب الدنيا الى حب المولى بقدر الامكان
وكملت النفوس حتى وجد اكثر اصحابه بتكميله وتعليمه منزلة الولاية والكرامة كما هو المشهور من آثارهم واخبارهم
من الكرامات والسير الحميدة التي لا تكون الا لاولياء الله الابرار وبالجملة صفيته الاخيار وهم اكثر من عشرة الاف
وهذه غاية التكميل واذا لم يكن للنبوة معنى سوى تكميل الناقصين في القوة النظرية والعملية وقد حصل هذا المعنى
بمقدم محمد عم اكمل واكثر مما حصل بمقدم موسى وعيسى عليهما السلام علمنا انه كان سيد الانبياء وقدوة الاصفياء
وهذه طريقة حسنة في اثبات النبوة الوجه الثالث في اثبات النبوة اخبار الانبياء المتقدمين وكتبهم السماوية
عن نبوته قوله اللهم الذي تجلى لهم يعني تجلى لهم باسماع كلامه واظهار قدرته ونوره في الجبلين الانجيل والقران
لقوله تع واتيناه الانجيل فيه هدى ونور ولقوله فامنوا بالله ورسوله والنور الذي انزلنا قوله في تورية
السبعين اعلم ان للتورية عندهم ثلث نسخ مختلفة احدها المسمى بتورية السبعين وهي التي اتفق عليها سبعون

سبعون حبرا من احبارهم وهو في ايدي النصارى والثاني الذي في ايدي اليهود من القرائين
والربانيين والثالث الذي في ايدي السامرة ثم ذكر في تورية السبعين ان موسى عم سال الله تعالى
انه هل يكون بعدك نبي لبني اسرائيل فقال الله تع اني مقيم لهم نبيا من بني اخوتهم الى آخره حقق ذلك
النبي بعثته حاصلين لمحمد عم دون من جاء بعد موسى من الانبياء عليهم السلام لصحته احدهما ان النبي لا يكون
من بني اسرائيل لقوله تع من بني اخوتهم اذ العيص لبني اسرائيل واضافة الشي الى نفسه غير جائز بل يجب
حمل الاخوة على بني الاعمام اذ قد يطلق لفظ الاخوة عليهم تجوزا لكونهم جميعا اولاد انسان واحد وهو
الجد ولان العم يسمى ابا لقوله تع نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل واسحق فابناء العم اخوة والثاني
انه يكون صاحب شوكة وصاحب شريعة لقوله تع مثلك لان هذا التشبيه لا يجوز ان يكون في الانسانية
والنبوة لان هذا معلوم من قوله تع اني مقيم لهم نبيا وقوله تع ويقول لهم ما آمره فدل على انه في النبوة
والانسانية وليس من جاء بعد موسى من الانبياء كذلك اما لعدم الشوكة او لعدم الشريعة او عدمهما
جميعا الا عيسى عم فانه ما كان صاحب شوكة اذ ما كان له حكم وغلبة بطريق المقاتلة فرع هذا ما كان
نبيه من حيث هو صاحب شريعة بل هو الحواريين اذ هم خلفاؤه في بيان الشريعة وذلك لانه جاء
في الانجيل انه عم قال اني ما جئت لتبديل شرع موسى بل لتكميله واما الحواريون فكانوا انبياء بنية
كما تراه انه عم دعا لهم وطلب لهم من الله تع قوة النبوة والمعجزة وقد اورد ما نقل الانجيل في بيان اصناف
المشركين وهم بينوا شريعة ونسخوا بعض احكام شرع موسى وما غير عيسى عم من الانبياء الذين جاءوا بعد
موسى الى زمان النبي عم ما كانوا صاحب شوكة او صاحب شريعة هذا ما ورد في تورية السبعين واما
الذي جاء في تورية القرائين فهو ورد على طريق الملازمة وهو قوله تع واي نبي انتصبه الى آخره فان قيل
صدق الملازمة لا يوجب صدق المقدم فجاز ان لا يوجد هذا النبي اصلا فنقول صدق الملازمة
ههنا يوجب صدق الملزوم لان الملزوم اذا كان فعل المتكلم في الاتي ويكون اللازم فعله او فعل
المخاطب فلو لم يفعل ذلك يلزم اما الجهل او العبث لانه اما ان يكون عالما بانه لا يفعل ذلك الفعل او لا
يكون عالما فان لم يكن يلزم الجهل وان كان عالما يلزم العبث لا سيما اذا قيد الملزوم بنفيه وكذلك
التالي كما تقول متى بعثت الى القوم الفلاني رسولا من بني فلان وارسل معه كتابا اليهم فيجب ان يسمعوا
كلامه والا لانتقم منهم وخاصة اذا كان ذلك بلفظ اتى او اما فانهما يدلان على الشرط بدلا ان ايضا

على ضرب من التخصيص لا انهما بدلان على ذات ايضا وبهذا الطريق اثبت العلما تحقق النسخ في القرآن
من قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها ومنها ما جا في السفر الاول من التورية ان الله تع
قال لابراهيم عم ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع
وهاجر كانت والدة اسماعيل عم وهذا اوضح النصوص في نبوة محمد عم وكونه سيد الانبيا وقلعه لا
ومنها ما جا في الانجيل في عدة مواضع احدها في الاصحاح الرابع عشر من انجيل يوحنا للانجيلات عند
النصارى اربع نسخ متى لوقا اشهرها واكثرها اعتبارا انجيل يوحنا ومعنى يوحنا باليونانية يحيى وهو
غير يحيى النبي عم وهو كان من الحواريين والاصحاح كالسورة للانجيل كالسفر للتورية وهكذا جاء
لفظ الانجيل بالعربية واما الطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد والفارقليط
فارقليط هو روح الحق واليقين وفي لغة فارقليط معناه احمد لانه فسر بانه روح الحق واليقين وهذا
ازيد من كل احمد تحمده الانسان وهو معنى احمد كما قال الله تع ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد
روح القدس اي الروح الطاهر ذكر في الصحاح ان القدس والقدس الطهر اسم ومصدر قوله
باسمي اي باسم النبوة كما ارسلني بذلك الاسم قوله وهو يذكركم ما قلته اي يذكر اني بشرت به قوله ليس
يتكلم من عنده حتى تلقا نفسه من عنده قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والباقي ظاهر قد صححت
اليهود على بطلان نبوة محمد عم بوجهين ضعيفين الاول نبوة محمد موقوفة على جواز النسخ
لكن النسخ محال لانه يوجب البدا على الله تع وهو محال والبدا هو الرجوع عن الحكم والندم عليه
ولان المنسوخ ان كان حسنا كان نسخه قبيحا وان كان قبيحا كان الله تع امر بالقبيح وانه غير جايز
على الحكيم القادر الغني والجواب ان البدا انما يلزم ان لو كان حكم الله تع على الازل مطلقا في علمه
تع غير مقيد الى زمان معين اما اذا كان كذلك فلا لانه ح يكون بيانا لانتهاء الحكم الشاني لا بدا وذلك لان
النسخ من الله تع عبارة عن خطاب شرعي دال على انتهاء حكم شرعي سابق مطلقا ولا يحيل العقل
ان يكون حكم الله تع مقيدا الى وقت ثم ينقل وذلك غير بدا قوله مطلق ليخرج مثل قوله تع ثم اتموا الصيام
الى الليل فانه خطاب شرعي دال على انتهاء حكم شرعي لكن لا مطلقا فانه يجب نوع آخر بخلاف المنسوخ
فانه ينهى مطلقا وجواب الطريق الثاني ان الشي جاز ان يكون حسنا في وقت وبالنسبة الى قوم
دون وقت آخر وقوم آخرين لان الناس مختلفون في الفهم والقبول والغلظة والرقة والانكار والتسليم

فقد يحسن التغليظ مع قوم والتلطيف مع آخرين ولما كانت الامم السالفة طباعهم غليظة واذهانهم
كثيفة كانت الغلظة والشدة مناسبة لهم دون الامم الباقية فان طباعهم لطيفة وامزجتهم رقيقة بدليل
على كمالاتهم وتصانيفهم ولذا تغيرت علاجاتهم فان علاجات الامم السالفة لو استعملت في هذا الزمان
لما تحملت هذه الامزجة بل لطيف والباقي ظاهر غني الشرح قوله وامثال ذلك كما في شرايعهم كقبول
القربان بالاحتراق دون التصدق وقبول التوبة بالقتل فان قيل سلمنا ان ما ذكرتم من ملوح تدرج
محمد عليه السلام غاية الكمال يغني الزمان عن رسول آخر لكن لم لا يجوز ان يكون بعده نبي آخر كما كان
بعد موسى عيسى عم كانوا رسلا قلت النبي ثاني لبيان قول الرسول السابق والنبي عم بين حلاله
وبين ضوابط يستخرج منها الاحكام ويتبين [illegible] ان احكام شرعه معقولة بخلاف سائر الشرايع
وعلما امته اعقل واذكى فطنة من علما سائر الامم يدل على ذلك تصانيفهم وافكارهم فيكفي علما امته في
بيان شرعه ولهذا قال عم علما امتي كانبيا بني اسرائيل قوله لان لفظ الخاتم المضاف الى الطايفة لا يمكن
اطلاقه الا على الاخير من جميع تلك الطايفة والا لا يكون للخاتم معنى اذ معناه انه بحيث ينقطع به تلك
الطايفة وهذا ظاهر قال الفصل الثالث عصمة الانبيا الى آخره الحقيقة [illegible] العالم
بالعصمة فقال من زعم ان المعصوم لا يمكن من المعصية لخاصية في بدنه او نفسه تقتضي امتناع اقدامه
على المعاصي كما يكون عيننا مثلا فيمتنع اقدامه على الزنا ويقرب منه قول الاشعري ان العصمة القدرة
على الطاعة او عدم القدرة على المعصية ولعل المص قوله او عدم وقعت سهوا لان المجموع يصلح ان يكون
من العصمة لا احدهما لان الاول وهو القدرة على الطاعة اعم من ان يكون مع القدرة على المعصية او مع
عدمها قوله ومن جعله ممكنا اي ممكنا من المعصية قال انها اللطف في حقه وعنوانا اللطف حالا من المكلف
يكون معها الى الطاعة اقرب وعن المعاصي ابعد بشرط ان لا ينتهي ذلك الى حد الاضطرار وعدم
التمكن من المعاصي وهذا المذهب هو المختار وزعم اصحاب هذا المذهب ان العصمة انما تتم بامور
اربعة الاول ان يكون لنفسه او لبدنه صفة تمنعه عن الفجور بحيث لا ينتهي الى عدم التمكن والباقي ظاهر
ثم التقية قول الشيعة ولم تسمع من غيرهم واختار قوم من المتاخرين انه لا يجوز من الانبيا الكفر والكبائر
والصغاير الموجبة للخسة مثل سرقة لقمة والتطفيف بحبة لان امثال هذه توجب خسة النفس وذلك لا
يليق بالنفوس الشريفة ولا يجوز منهم تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجز على صدقهم في الرسالة والباقي
جاير قال

الفصل الرابع الانبيا افضل من الملايكة خلافاً للمعتزلة والقاضي ابي بكر والامام والفلاسفة لنا ان
الانسان مركب من النفس الناطقة والبدن والنفس لما جعلت من عالم الملكوت وهي من الاغوار الالهية كالملايكة
واتصلت بالاشغال الروحانيات من العلوم والمعارف والتاثير في العالم السفلي اذا صفت عن الكدورات
الحيوانية كما شوهدت من الانبيا والاوليا والبدن آلة لها في اكتساب الكمالات من الادراكات والعبادات
وممارسة الخيرات فيكون الانسان الذي حصلت لنفسه كمالات غير ممكنة للمجردات بتقدير كون الملايكة
مجردة اشرف والافعال الشريفة الصادرة عنه مع عوق القوى البدنية ومنع اضداد العنصرية
افضل من افعال الملايكة الخالية عن هذه الشوايب والانبيا موصوفون بالكمالات الروحانية
من العلوم والمعارف وخوارق العادات من التاثيرات في الاجسام العنصرية والانباء عن الغيوب
فكانوا افضل من الملايكة ذهب اكثر اهل السنة الى ان الرسل من بني آدم افضل من الملايكة الرسل
وغير الرسل والرسل من الملايكة افضل من عامة بني آدم والمؤمنون من بني آدم افضل من عامة الملايكة
وذهب اكثر المعتزلة الى ان الرسل من الملايكة افضل من بني آدم رسلاً كانوا او غير رسل خاتمة
كرامات الاوليا جايزة خلافاً للمعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني من اهل السنة لنا التمسك
بقصة مريم في نزول الرزق شهد عليها كلام رب العزة حيث قال يا زكريا انى لك هذا قالت
هو من عند الله وبقصة علي رضه في قلع باب خيبر وقد كان ذلك بحضور جمهور الصحابة وغيره كل من
القصص من الصحابة والتابعين وغيرهم من اوليا الامة التي بلغت حد التواتر والاستفاضة
كما روي من رؤية عمر رضه على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل فسمع سارية
صوته وكان بينهما قريب من خمسمائة فرسخ واحتج النافي بانه لو جازت الكرامة لما تميز المعجز عن غيرها
والنبي عن غيره ولانه لا فايدة في خرق العادة على يد غير مدعي النبوة لان فايدته ثبوت النبوة وهذا منتف
ههنا والجواب اما اولاً فان المعجز يكون مع التحدي دون الكرامة اذ لا يجوز للولي ان يدعي الخارق اذ لا
فايدة فيه كما ذكرتم بل يظهر [illegible] دعواه وهذا ايضا [illegible] تصديق النبي عم لان هذا يكون ايضا
دالاً على صدق نبوة النبي عم لان الكرامة انما تظهر على يد من هو مؤمن معتقد للرسول تابعاً له فلو لم تكن نبوته
حقة لما ظهر الخارق على يد متابعيه ومعتقديه وعلى هذا خرج جواب الشبهة الثانية لانه خرج على فايدته
قال الحقيقة السادسة عشر في المعاد الى آخرها اقول اختلف اهل العالم في المعاد فقال

الاجزاء الاصلية عبارة عن الاجزاء الباقية من اول العمر الى الآخر

اعلم ان الذات والماهية المخصوصة لفظان مترادفان

المحققون من الاولين والآخرين بجوازه وان اختلفوا في معناه لما ستعلم من مذاهبهم وانكره الطبيعيون
مطلقاً وتوقف فيه جالينوس بناء على انه ما عرف ان النفس الانسانية هل هي المزاج او جوهر باق بعد فناء
البدن لانها لو كانت هي المزاج فيعدم بفناء البدن فيبطل ولا يعود لما ثبت عندهم ان المعدوم لا يعاد
ثم القايلون بالمعاد اختلفوا فمنهم من قال ان المعاد هو الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين لاعتقادهم
ان النفس جسم اما هذا الهيكل المحسوس او جسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم
ومنهم من ذهب الى انه روحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين مثل افلاطون وسقراط وارسطاطاليس
ومنهم من قال انه جسماني وروحاني وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجرداً عن المادة فيعاد
الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل
العلم كالغزالي والفارابي وتمسك بعضهم الثاني ان يكون الروح جسماً روحانياً سماوياً ويعاد الجسم الا
ويرد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى ثم القايلون باعادة الجسم قال بعضهم ان
الله يعدمه بعينه وامتنع الباقون عن اعادة المعدوم الصرف فقال فريق منهم ان الله يفرق
اجزاءه التي لا تتجزى ثم يؤلفها وقال آخرون اذا عدم الشيء بقيت ذاته المخصوصة فعند العود يعطيها
الوجود وهو قول جمهور المعتزلة بناء على ان المعدوم شيء وهذا ما ذهب اليه المحققون وهو يقتضي
امتناع العود لان كل معدوم لا بد وان يعدم شيء عن نفسه بالكلية وذلك لان الشيء لا يعدم الا وان
يعدم عنه شيء فان عدم ذلك الشيء بالكلية فقد صح انه لا بد لكل معدوم ان يعدم عنه شيء بالكلية وان عدم
بعض ذلك الشيء فيعود الكلام في ذلك البعض المعدوم انه هل عدم بالكلية او عدم منه شيء وعلى هذا
فاما ان تقف اي تبلغ الى ما عدم بالكلية او يذهب بغير نهاية بان يعدم من كل معدوم بعضه ومن ذلك
البعض بعضه الى غير النهاية فان وقف فهو المطلوب اذ لزم ح عدم الشيء بالكلية وان ذهب الى غير
النهاية لزم تركب شيء من اجزاء غير متناهية وهو محال وبتقدير ان يكون كذلك فيلزم ان يكون في الشيء
الذي عدم عن المعدوم الاول اجزاء غير متناهية بعضها موجودة وبعضها معدومة فجميع الابعاض
الموجودة فيه غير هو المعدوم فيه وح يلزم ان لا يكون شيء من ذلك المعدوم موجوداً والا لما كان
جميع الابعاض المأخوذة الموجودة جميعها بل بعضها هذا خلف فعلم ان الشيء اذا عدم لزم ان يعدم
عنه شيء بالكلية فمحال اعادة المعدوم الصرف اعني اعادة ذلك الشيء الذي عدم بالكلية والمعدوم

بدون ذلك الشيء لا يكون هو هو لان التقدير انه منزع انه فقد احال ذلك القايل اعادة المعدوم فح امتنع عليه القول بالمعاد الجسماني فلو ذهب الى المعاد الجسماني فقد ناقض في كلامه احتج المؤولون بايات اي القايلون باعدام الشيء بالكلية احتجوا بايات منها قوله تع كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفنا فيلزم ان لا يبقى شيء فان قلت الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا به تقال هلك المال واستهلكته اذا خرج عن يده او تغير عن حاله لا انه فني بالكلية قلت لو كان الهلاك هو الفنا فقد ثبت المطلوب ولو كان الخروج عن كونه منتفعا به يلزم ايضا فنا الاجزا لانها لو بقيت لكانت منتفعا بها لصلاحيتها ان تركب منها الاجسام قوله هذا خلاف الظاهر لان مفهوم الاول والاخر بحسب اللغة والعرف المتقدم والمتاخر بالزمان لا بشيء اخر وغير ذلك مجاز والاصل عدمه قوله لا نم التغاير اي لا نم ان المعدوم بالكلية لو اعيد لما كان هو بل هو عين التنازع ولو كان هذا صحيحا للزم عليكم ايضا لان الانسان المعين ليس هو الاجزا فقط بل هو عبارة عن الشيء الحاصل من تلك الاجزا مع هيئة اجتماعية وصفات مخصوصة من المزاج والتركيب والتعين ولا شك في انعدام هذه الا وان بقيت الاجزا فلو لم يكن المعدوم بالكلية معادا يلزم ان لا يكون الحاصل من تلك الاجزا ثانيا ما عدم اولا والدليل المطلق اي الخالص عن الشوايب الدال على اعادة كل معدوم ممكن ان نقول العود ممكن في نفسه والصادق اخبر عنه فيجب القول به اما الاول وهو ان العود ممكن فلان الامكان هاهنا بالنظر الى القابل والفاعل اذ يجب ان يكون المعدوم ممكن العود والفاعل ممكن الاتيان حتى يمكن العود وكلاهما حاصلان اما بالنظر الى القابل فلما مر في صدر الكتاب من جواز العود واما بالنظر الى الفاعل فلان الامرين حاصلين لعينها كون الله تع قادرا على الايجاد والثاني كونه عالما باعيان اجزا كل شخص ليمكنه اعادة ذلك الشخص وكلاهما حاصلان اما كونه قادرا فلما مر واما كونه عالما فلما بينا انه عالم بالجزئيات واما قلنا ان الصادق اخبر لاتفاق قول الانبيا عليهم السلام على ذلك سوى عيسى عليه السلام فانه لم يذكر وما نزل عليه في التورية كانه ما اجيز له ذكر الساعة ولعل هذا بمعنى قوله تع ان الساعة اتية اكاد اخفيها قوله ويمكن حمل ذلك على المعاد الروحاني اي حمل ما ذكر في الانجيل على المعاد الروحاني لتشبيههم بالملايكة لكونهم روحانيات وعلى المعاد الجسماني لاعتقاد اهل الملة ان الملايكة اجسام وعلى الروحاني والجسماني معا لان الملايكة ايضا ارواح واجسام وعليه اكثر النصارى قوله ثبت بالتواتر تصريح الانبيا عليهم السلام

لانهم صرحوا ان المراد ما دل عليه ظواهر هذه الالفاظ ولان هذه الالفاظ نصوص محكمة بما يفيد العلم ان المراد ظواهرها مثل قرينة سوال الكفرة قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم وقوله تع ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه وسياق قوله تع ايذا كنا عظاما نخرة دليل على الظاهر وكذا قوله تع يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير ولما ذكرتم في الوجه الثاني وهو ان المعاد الروحاني لا يفهمه اكثر الناس فذكروا المعاد الجسماني تمثيلا للمعاد الروحاني تصريح بعض قولكم هذا تصريح بتكذيب الانبيا لانه ح لا يكون كلامهم مطابقا ويكذب الانبيا كفر ولان التمثيل انما يصح ان لو افاد المطلوب وهذا التمثيل يصرف العقل عن فهم ما هو المقصود لان مفهومه مناف للمطلوب فلا يجوز التمثيل به قوله ولعل مرادهم بالمعاد الروحاني قطع تعلق النفس عن البدن لان تعلقها به خروج عن عالمها الروحانية لاشتغالها بالاشغال الحيوانية فيكون قطع تعلقها رجوعا الى عالمها قوله والجواب ان لكل بدن اجزا اصلية واجزا فضلية والمراد بالاصلية هاهنا ما يكون لكل بدن قبل الاكل والفضلية ما حصل بالغذا واجزا الماكول التي اكلها الاكل اصلية للماكول وفضلية للاكل لانها صارت غذا له فيرد اصلية الماكول التي صارت فضلية للاكل الى الماكول ويبقى اصلية الاكل معه فلا يمتنع العود قوله واصل سائر السمعيات من احوال الاخرة في انفسها ممكنة والله تع عالم بالكل قادر على الكل والصادق اخبر عنها فلزم العلم بوجودها اما انها ممكنة فلان عذاب القبر اما للنفس وللنفس مع البدن وكل منهما جايز اما اذا كان للنفس فظاهر لجواز تالم النفس فحاذاه يعذب بها الله تع في القبر كما شا ولانها لما جلت البدن حلول الدهن في جرم اللوز تلذذت باللذات الجسمية والعقلية منه وبه ومعه وله وتريحت منها الامال والاماني بها وما فهمت لذة غيرها لغاية الالف وصار هذا عادة وطبيعة لها فاذا فارقته جاوزته متالمة لجوابه بالانقطاع والحسرات فجزاها بذلك عن الاماني والامال وجاز ان يجعل الله تع عقابا البدنية واخلاقها الذميمة بمنزلة حيات تنهشها واما النفوس المهتمة بالمعارف واللذات الاخروية فتكون منشرحة بها وبرحمة الله تع واما اذا كان للنفس مع البدن فايضا ذلك واضح لجواز ان يحصل للبدن بتاثير قدرة الله تع ما يستعد ثانيا لقبول علاقة النفس بوجه ما لا يدركه البشر او بالوجه الذي كان حالة الحيوة او بذلك الوجه لكن ببعض الروح الحيواني والنباتي لقيامهما بهما وهذا اشبه الوجوه ولذا قلنا في بعض احوال النوم والمرض لا سيما بقرب الموت وحالة بين النوم واليقظة للمتحيرين

باسباب موحشة لا سيما الاراضين فان القوى الحيوانية والنباتية تتعطل في هذه الاحوال عن اعمالها
كما انها فقدت فتخلص النفس عن منازعتها فيلوح لها منامات صادقة ومشاهدات مطابقة لا
خيالية مع الاستغنا عن الغذا لوقوف النامية وبعد تبرئم البدن يكون الغذا للنفس كما مر
تقريره واما الصراط فان ما هو المشهور غير خارج عن حد الجواز لان الجسم الطويل الدقيق ممكن وما قيل
في ماويله انه الاعمال السيئة التي تسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها فلا بد وان يطول ذلك بكثرة تلك
الاعمال ويقصر بقلتها كما هو منقول ان الصراط يطول لمن كان سيئاته اكثر ويقصر لمن كان اقل فانه غير
متجاوز عن حد الجواز وكذا الميزان اما هو المشهور اي الميزان المشهور ويوزن به صحايف الاعمال او المراد
منه ملك تقابل حسنات العباد بسيئاتهم ليظهر رجحان احديهما او تساويهما وهذا ايضا جايز وكذا انطاق
الجوارح ايضا ممكن فان حقيقة النطق هي اصوات متقطعة دالة على معان فهي جايزة الحصول عن الجمادات
اذ يمكن منها حصول اصوات متقطعة لا سيما عن غير الجمادات ومنهم من اول احوال الجنة والنار بان
متى تدرك لذة او الما كان المدرك لذلك انفسنا ضرورة لما قلنا ان النفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا
والبدن وغيره من الاجسام الموصوفة بالكيفيات الطبيعية وغيرها آلة وواسطة للنفس في الادراكات
فالبدن آلة وغيره مما ذكر واسطة ولا اخفا ان اللذات والالام سوا كانت جسمانية او روحانية بالحقيقة ضرب
من تاثرات النفس وانفعالاتها اذ هي تتاثر وتنفعل عن الاشياء فتحصل لها ضرب من اللذة والالم فيكون كل
نوع او كل صنف من اللذة او الالم نوعا او صنفا من التاثر فمتى حصل للنفس ذلك التاثر حصل تلك اللذة
او الالم سوا كان بواسطة الالة او الواسطة او لا يكون ومثال هذا حال النوم فانا ندرك فيها ادراكات
الحواس فنتلذذ ونتألم بانواع اللذات والالام واجدنا فيها من المنكوحات والمطعومات والمفرحات
وغير ذلك تلذذا وتالما فوق ما في اليقظة بدون التوسط اي بدون توسط الاجسام الموصوفة بتلك
الكيفيات فانا نشك لذة الوقاع بدون محله ولذة الحلاوة بدون موضوعها فان قيل ذلك في النوم
انما يكون بواسطة الخيال فان الصور الحاصلة فيه عند سكون الحواس واستغراق النفس في تدبير احوال
النوم تنعكس الى الحس المشترك فتلوح على النفس على وجه مخصوص غير مرتب لاشتغال النفس بالتدبير
فتدرك اللذات والالام على ذلك الوجه وهذا المعنى مفقود بعد البدن فكيف يتصور ذلك قلنا نعم
قد يكون بسبب ذلك وذلك اضغاث احلام وقد يكون بسبب من اسباب عالم القدس وذلك يكون من قبيل

الالهام والكشف مطابقا للواقع اما على التطابق او على التاويل والتعبير وكل ذلك لا نضيقا فانا
نوعي ان النفس قد تدرك اللذات والالام بدون توسط الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات
لا انها ليست بسبب فجاز ان يكون السبب فيض رحمة الله تع وسخطه او غير ذلك من جهة الملايكة
والروحانيين هذا في حالة النوم وقد يكون مثل ذلك حالة اليقظة ايضا كما يتيسر للواغلين في الارتياض
والمتغلين في الاعراض عن الاغراض الدنيا وفي حالة اليقظة بدون الوسايط العنصرية من اللذات
والالام مما لا يسع في فهم غيرهم ولا يتصور عقل من سواهم حتى بلغهم الامعان في ذلك غاية تشتاق
انفسهم الى قطع علاقة النفس عن البدن رجا لاستيفا تلك المعاني واذا عرف هذه المعاني علم انه يجوز
ان يحصل للنفس لذات والام لا بغير وسط او وسط غير جسم بان يكون من فيض رحمة الله تع وسخطه او
من تصورات النفس بان تتصور لذة فتدركها فيتلذذ بها او الما فتدرك ضدها فيتالم بذلك فان
للتصورات المعتد بها مدخلا في التاثرات اي اذا تصور الشي بالامعان وتستغرق فيه بحيث لا يقع
مزاحمة من شي آخر من القوى وغيرها يحصل في النفس اثر ذلك الشي كما ان تصور المباشرة بالامعان
قد يفيد لذتها وكذا في غير ذلك قيل ان تصور الحامض جدا قد يفيد تغير الاسنان كما يكون في وجوده
لا سيما اذا لم يكن للنفس استغراق في احوال البدن وانجذاب اليها فتتنوع من اللذات والالام حظا
وافرا اشد مما يكون في حالة التعلق بالبدن والاستغراق فيه واحوال الجنة والنار مما يكون من هذا القبيل
هذا ما قالوا ولا اخفا ان امثال هذه بتقدير تحققها انما يكون من قبيل الخيالات الغير الحقيقية الغير المضبوطة
التي لا عبرة بها كاحوال النوم وصنف من الجنون واحواله فلا عبرة بها وقد عرف ان ما ذكرنا من الامور الحقيقية
ممكن بالنظر الى القابل والفاعل بل لازم في سعة قدرة الله تع وكمال حكمته فان تكميل خلق العباد وتتميم
احوالهم اجرا وزجرا انما تتم بذلك على ان الاخلال بالمكافاة ضرب من النقصان والاهمال بكمال الحكمة
لا يرخص باهمال هذا الاكمال مع توفر قدرته على ذلك فان في قدرة الله تع ورحمته لسعة لا تضيق عليه
الا ببرية شي مما يجري هذا المجرى لاستغنائه تع في جميع ذلك بالجود كن عن جميع ما سواه فسبحان الذي بيده
ملكوت كل شي واليه ترجعون واما الفلاسفة فاولوا احوال الآخرة بوجه آخر فقالوا اللذة هي
ادراك ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ما هو عنده شر وآفة من حيث هو
كذلك وانما قيل عند المدرك لان اللذات والالام قد يختلف باختلاف الامزجة والطبايع فان الانسان

قد يلتذ بما لا يلتذ به غيره وقد يتألم بما لا يتألم عنه غيره وقد يلتذ بشيء وجدنا من غير عنه وإن لم يكن خيرًا لكن
موجودًا وإنما قيل من حيث هو كذلك لأن الشيء قد يكون لذيذًا من جهة كريهًا من جهة كما أن المسك لذيذ من
حيث الرائحة كريه من حيث الطعم فهو من حيث الرائحة كمال وخير ومن حيث الطعم شر وآفة ثم قالوا أما
موضع النفس خير فقد يكون باعتبار عالمها الروحاني وقد يكون باعتبار العالم السفلي وما يكون خيرًا لها
باعتبار الأول واجب الوجود جل وتقدس وكما لا أنواع صدرت عنه من الموجودات الكاملة كالعقول
والنفوس وغيرها وما يكون خيرًا باعتبار الثاني فنيل الشكر والحمد والكرامة والرياسة كما أن خير اللذة
وشرها أيضًا مختلف فإن الخير عند الشهوة هو المطعم الملائم والمنكح الموافق وعند الغضب الغلبة ثم
اللذات العقلية أقوى من اللذات الجسمية وكذلك الآلام العقلية أقوى من الآلام الجسمية لأن اللذة
لما كانت إدراك الملائم فكلما كان الإدراك أكمل والمدرك أفضل كانت اللذة أتم والإدراك العقلي
أكمل لأنه يدرك كنه الشيء وعوارضه دون الحسي لأنه لا يتعلق إلا ببعض العوارض كما في إحساس البصر
فإنه لا يتعلق إلا بظواهر الأجسام من السطوح والألوان والأضواء فظاهر أن مدركات العقل أفضل
وكذا حكم الألم فإذا تخلصت النفس عن علائق الجسمانيات العائقة لها عن عالمها حصل لها من اللذات
والآلام بحسب الاستحقاق فوق ما للجسم وإذا عرفت هذا فنقول النفس إما أن تكون موصوفة بالكمالات
العلمية والخلقية أو لا تكون وغير الموصوفة إما أن تكون موصوفة بأضدادها أو لم تكن والموصوفة بأضدادها
إما أن تكون أضدادها راسخة أو لم تكن فهذه أربعة أقسام الأول الموصوفة بالكمالات العلمية والخلقية
الثاني الخالية عن الكمالات أما عن القسمين أو عن أحدهما الغير الموصوفة بالأضداد الثالث الموصوفة
بالأضداد الراسخة الرابع الموصوفة بالأضداد الغير الراسخة والأولى هي من أهل السعادة الأبدية
واللذات السرمدية والثانية من أهل السلامة أي تكون سالمة من العذاب والألم والثالثة هي المخصوصة
بالعذاب الأبدي والشقاوة السرمدية والرابعة مما يرجى زوال عذابه ونيل سعادته ثم الخالية عن
الكمال المشتاقة إليه أشد عذابًا بأن عدمها أي من غير المشتاقة لأن الكمال حين يكون عندها خيرًا وعدمه شرًا
فيكون حدوثه لما هو شر عندها فيكون متألمة بخلاف الغير المشتاقة والثانية هي النفوس الساذجة التي
غلب عليها سلامة القلب وقلة الاهتمام بالأمور الدنيوية فهي أقرب إلى السلامة لكونهم غير عارفين
بكمالاتهم غير مشتاقين إليها فالسعادات الأخروية عندهم بمنزلة البعد والسلامة الحاصلة من الاجتماع

واستعمال الأدوية والأغذية النافعة الموجبة لقلة المواد المؤذية والآلام بمنزلة الأمراض الحاصلة من عدم
الاحتماء واستعمال الأغذية والأدوية المضرة الموجبة لاجتماع المواد المفضية إلى الأمراض والآلام البدنية
لا من فاعل خارجي ومذهب المليين بعكس ذلك فإنهم يعتبرون بأنهم وعنه نظروا إذ قد ثبت بحث اللذة لم
الملائم المستبقي لا يعيب الله في العلوم والأخلاق الراسخة لا يعيدها وكذا في باقي المعتقدات فيطلب
ويستدير صحة الجميع ليس هذا الارتحال بالظن إذ كيف يعلم ما ذكروا انحصار اللذات والآلام فيما
ذكروا والجواز أن يكون أنواع أخرى غير ما ذكروه أيضًا وأمثال هذه لا يحسن اقتباسها إلا من مشكاة
النبوة قال الصحيفة السابعة عشر في الإيمان إلى آخرها أقول الإيمان في اللغة التصديق
وفي الشرع مختلف فيه فقال المحققون هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به قوله ما علم بالضرورة مجيئه
به ليخرج ما لا يعلم بالضرورة أن النبي عليه السلام جاء به كالاجتهاديات فلهذا لا يكفر منكري الاجتهاديات با
ويقرب من هذا الرأي ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله أن الإيمان هو المعرفة والإقرار أي العلم بما قال
النبي عم والإقرار به وقالت المعتزلة الإيمان هو مجموع الطاعات ونقل عن السلف أن الإيمان هو
التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان ونقل عن علي رضي الله عنه مثل ذلك وبه
قال الشافعي أنه معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان وأما الإسلام فهو بمعنى الاستسلام
أي الانقياد لغة وفي الشرع الخضوع وقبول قول الرسول فإن وجد معه اعتقاد وتصديق القلب
فهو الإيمان والإطلاق الإيمان أخص من الإسلام ولهذا قال الله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم بين أنه ليس في قلوبهم تصديق الرسول ولكنهم قبلوا قوله
وأظهروا الخضوع مخافة وأيضًا النبي عم عرف الإيمان والإسلام بسؤال جبريل عم في الخبر المشهور الذي
رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن جبريل عم سأل النبي عم فقال يا محمد أخبرني عن الإيمان فقال الإيمان
أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال صدقت قال
فأخبرني عن الإسلام قال الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي
الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا قال صدقت وما ذكرناه ترتيب الإيمان
والإسلام مجملا لما فصله النبي عم فيهما ومن هذا علم تغاير الإيمان والإسلام وإطلاق أحدهما على الآخر جائز
بطريق التجوز ثم الإسلام يطلق على دين محمد عم كما يقال دين اليهودية والنصرانية

ابو نظر الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما واحد
معنى و انضافه الايمان لا يزيد ولا ينتقص

قال الله تع ان الدين عند الله الاسلام وقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا وقال النبي عم ذاق طعم الايمان
من رضي بالله ربا وبالاسلام دينا وذهب قوم من المتكلمين الى ان الايمان هو الاسلام والاسمان
مترادفان واستدلوا على ذلك بوجوه الايمان هو التصديق بالله تع والاسلام اما ان يكون ماخوذا من
التسليم وهو تسليم العبد نفسه لله تع او يكون ماخوذا من الاستسلام وهو الانقياد وكيف ما كان فهو راجع
الى ما ذكرنا من تصديقه بالقلب واعتقاده انه تع خالقه لا شريك له والجواب لا نم ان الايمان هو التصديق
بالله فقط والا لكان كثير من الكفار مؤمنين لتصديقهم بالله بل هو تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به بالضرورة
كما مر وليس سلمنا لكن لا نم ان التسليم ههنا بمعنى تسليم العبد نفسه لم لا يجوز ان يكون بمعنى الاستسلام وهو
الانقياد لان اجتماعهما التسليم والانقياد وح يلزم تغايرهما لجواز الانقياد ظاهرا بدون التصديق بالقلب
كما ذكرنا قبل الثاني قوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وقوله تع ان الدين عند الله الاسلام
يبين ان دين الله تع هو الاسلام وان كل دين غير الاسلام غير مقبول والايمان دين لا محالة فلو كان
غير الاسلام لما كان مقبولا وليس كذلك والجواب لا نم ان الايمان الذي هو التصديق فقط دين بل
الدين انما يقال لمجموع الاركان المعتبرة في كل دين دين كالاسلام بتعليم النبي عم ولهذا يقال دين
الاسلام ولا يقال دين الايمان وهذا ايضا فرق آخر ومعنى الآية ومن يبتغ دينا غير دين محمد فلن يقبل
منه الثالث لو كانا متغايرين لتصور احدهما بدون الآخر ولتصور مسلم ليس بمؤمن والجواب
انه عدم تغايرهما بمعنى عدم الانفكاك لا يوجب اتحادهما معنى كالمتضايفين وايضا المنافقون كلهم مسلمون
بالتفسير المذكور غير مؤمنين فوجد احدهما بدون الآخر ثم اولوا الآية بان المراد باسلمنا استسلمنا
اي انقدنا والحديث بان سؤال جبريل عم ما كان عن الاسلام بل عن شرائع الاسلام واسندوا هذا الى
بعض الرواة والجواب ان الاستسلام ههنا ينبغي ان يكون بالمعنى المذكور في تعريف الاسلام
والا لما تمكن المنافقون من دعوى الايمان وح لا فائدة في هذا التاويل والمسطور في الكتب المعتبرة
مثل الصحيحين وما استخرج منهما مثل المصابيح والاربعين وغير ذلك ما ذكرنا ولا يعارضه هذه الرواية
الغريبة المخالفة للظاهر مع ان ما وجد من كلام الفريقين مع زيادة تحقيق والحق انه يجب علينا رعاية ما
قال الله تع ورسوله لا سيما ان يكون مع كونه اشبه خارجا عن حالية التاويل والتغيير معا فيها للعقل وههنا
كذلك لان كلام الله تع نص صريح في التغاير وسؤال جبريل عم عن كل منهما على حدة دال على التغاير ثم جواب

ذليل

ان الدين عند الله هو الاسلام

الانفكاك بينهما

النبي عم ثم تصديق جبريل عم ولما ورد من عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات في كلام
الله تع وكلام رسوله وح هذا موافق للعقل لما ان الايمان هو التصديق جزوه لغة وعرفا ولما علم ان الدين
ما يكون مشتملا على الاركان المعتبرة في ذلك الدين وتعريف النبي كان كذلك ويؤكده قوله عم بني الاسلام
على خمس وذكر الخمس المذكورة في الاسلام ثم التوفيق بين المذهبين ان الايمان نظرا الى الشرع انما هو
الاقرار وجعلوا الاقرار لازما للتصديق الاعتقاد قائما مقام الاعتقاد والاسلام ايضا كذلك فمن نظر
الى ظاهر الشرع ذهب الى انهما واحد وايضا قال ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لان الاقرار لا زيادة
فيه ولا نقصان ومن نظر الى الحقيقة ذهب الى التغاير وقابلية الزيادة والنقصان هذا سر هذا الموضع
ثم الاسلام جاز ان يكون مع الاعتقاد والتصديق وهو الاسلام الحقيقي على الوجه الذي ذكره النبي عم
والمسمى بدين الاسلام وجاز ان لا يكون وح لا يكون اسلاما حقيقة وان عد اسلاما في ظاهر الشرع
وهذا هو المراد في قوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في
قلوبكم والاول هو المراد بقوله تع ان الدين عند الله الاسلام وقوله تع ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل
منه وهو مستلزم للايمان في الوجود لانه متى تحقق الاسلام بهذا المعنى تحقق التصديق ضرورة ومتى تحقق
التصديق تحقق الاسلام بهذا المعنى لان من المحال ان يصدق الانسان بكل ما علم مجيء الرسول به بالضرورة
تصديقا تاما ولا ياتي بالاركان الخمس لاجل هذا تحقيق هذا الموضع واما الكفر فهو في اللغة الستر وانما سمي
الكافر كافرا لانه يستر الحق وفي الشرع انكار شيء مما علم مجيء الرسول به بالضرورة ولا يكون بين الايمان
والكفر واسطة اذا فسر الايمان بالتصديق كما فسرنا لانه متى تحقق تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة
مجيئه به تحقق الايمان ومتى لم يتحقق هذا سواء كان بانكار كل ما علم بالضرورة مجيئه به او بانكار بعضه تحقق الكفر
هذا بالنسبة الى من وصل اليه دعوة النبي عم اما اذا لم يصل ولا دعوة نبي آخر ولا يعتقد الشرك ولا التوحيد
فينبغي عند الايمان والكفر لانه ح لا يكون مصدقا ولا منكرا وحكمه سيجيء اما اذا فسر الايمان بمجموع الطاعات
من التصديق والاقرار والعمل كما مر فقد يتحقق الواسطة لان من صدق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه
به وترك شيئا من الطاعات لا يكون مؤمنا لانه ما حصل له مجموع الطاعات ولا كافرا لانه ما انكر شيئا مما
جاء به النبي عم والمعتزلة سموا هذا القسم منزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج من ترك شيئا من العبادات
فهو كافر فعلى هذا لا يكون بين الايمان والكفر ايضا واسطة لانه من اتى بجميع الطاعات فهو مؤمن ومن اخل

عليه السلام

على الوجه الذي ذكره
النبي عليه السلام

والله اعلم

بشي منهما فهو كافر ثم الدليل على ان الطاعات ليست جزءا من حقيقة الايمان انه لو كان كذلك لكان تقييد
الايمان بالطاعة تكريرا لكونها داخلة في حقيقة الايمان وبالمعصية نقضا لان عدم المعصية طاعة فتكون
جزءا من الايمان فتقييد الايمان بالمعصية يكون تقييدا للكل بنقيض جزئه فيكون نقضا لم يلبسوا اي لم يخلطوا
فان قلت هذا ايضا من قبيل تقييد الايمان بالطاعة لان عدم المعصية طاعة وههنا تقييد الايمان بعدم
المعصية قلت ظاهر هذا الكلام يدل على امكان خلط الايمان بالمعصية والا لما حسن نفيه في معرض
المدح لمن لم يخلطوا احترز بهذا عن ان الطاعات من الايمان بوجه الاول ان فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان اذ لو كان غيره لم يقبل لو لم يكن الاسلام ايمانا لكان الايمان غير
الاسلام ولو كان غيره لما كان مقبولا لا يلزم ان فعل الواجبات هو الايمان والجواب لا نسلم ان
الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا وانما يكون كذلك ان لو كان الايمان دينا وقد مر هذا في بحث
تغايرهما ان الدين انما يقال للمجموع من الاركان المعتبرة لا للتصديق وايضا المراد بيان ما لا يكون اصلا ما
لا يكون مقبولا يلزم ان لا يكون الصلوة ولا غيرها من الطاعات مقبولا لكونها غير الاسلام ولما كان هذا
باطلا تحقق ان ما ذكرتم وان سلمنا ذلك لكن لزم منه لكم صدق الايمان على الطاعات وصدق الشيء على الشيء
لا يقتضي اتحادهما اذ ان يكون صدق الايمان عليها لكونها متضمنة للتصديق والاعتقاد الثاني لو
كان الايمان عبارة عن التصديق لكان قاطع الطريق الذي صدق الرسول مؤمنا لكونه مصدقا لكنه ليس
بمؤمن لانه مخزى والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه وفيه نظر لان هذا
انما يصح ان لو كان الواو للعطف اما اذا كانت ابتدائية فلا لانه ح لا يلزم كون المؤمنين مع النبي عم في
عدم الاخزاء والظاهر انها ابتدائية لان قوله تعالى بعد ذلك نورهم يسعى بين ايديهم وباء يمانهم ظاهر انه خبر لقوله
تعالى والذين آمنوا معه ولئن سلمنا انها عاطفة لكن المراد بالذين آمنوا معه الصحابة رضي الله عنهم بدلالة قوله تعالى معه لان
الذين آمنوا مع النبي عم انما هم الصحابة رض الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ذكر المفسرون
ان المراد بالايمان ههنا الصلوة اي صلوتكم الى بيت المقدس قبل تعيين الكعبة والجواب لا نسلم ان يكون
المراد التصديق بوجوب تلك الصلوة وايضا هذا لا يفيدكم لان الايمان عندكم مجموع الطاعات لا الصلوة
وحدها الفصل الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا الناس مختلفون الى ان الايمان هو التصديق
منهم من قال انه لا يقبل الزيادة ولا النقصان لان حقيقة التصديق شيء واحد لا يتطرق اليه الزيادة والنقصان

وقال آخرون انه لا يقبل النقصان لانه لو نقص لما بقي ايمانا لكن يقبل الزيادة بالآيات المذكورة في
الكتاب ولقوله عم من احب لله وابغض لله واعطى لله ومنع لله فقد استكمل الايمان وقال من ذهب الى
ان الايمان هو مجموع الطاعات انه يقبل الزيادة والنقصان بزيادة العبادات ونقصانها وقال
الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما
ثم ذهب الى التوفيق فقال الطاعات مكملة للتصديق فكلما دل من الدلائل على ان الايمان لا يقبل الزيادة
والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان الذي هو التصديق وما دل على كونه قابلا لهما فهو مصروف الى
الايمان الكامل هذا ما ذكره والحق ان الايمان قابل لهما سواء كان بمعنى الطاعات وهو ظاهر او بمعنى التصديق
لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم والاعتقاد قابل للشدة والضعف اذ الاعتقاد باجلى البديهيات
كقولنا الشيء اما موجود او لم يكن اقوى الاعتقادات ثم الاعتقاد بما دونه كقولنا الاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية وقولنا الكل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين ثم الاعتقاد باجلى النظريات كوجود
الصانع ثم بما دونه ككونه عالما ثم بما دونه ككونه تعالى مرئيا وعلى هذا الى الاخفى مثل الاعتقاد بان الجوهر لا يتجزى
زمانين واذا كان كذلك كان الايمان قابلا للزيادة والنقصان على انه يجب علينا متابعة كلام الله تعالى
وكلام رسوله عم وقد علم ان كلامهما دال على ذلك وقد بينا في الفصل الاول ان هذا الخلاف راجع الى اعتبار
ظاهر الشرع وباطنه الفصل الثالث صاحب الكبيرة مؤمن مطيع بايمانه عاص بفسقه وعند المعتزلة
ليس بمؤمن ولا كافر اما انه ليس بمؤمن فلانه ما اتى بمجموع الطاعات الذي هو الايمان لان الكف عن الكبائر
من الطاعات واما انه ليس بكافر فلانه مصدق وعند الازارقة مشرك لانه يعمل على الله وعلى الغير وهو نفسه
او الشيطان او غيرهما واختلفوا في الكبائر كما ذكر في الكتاب وقيل الكبيرة ما ورد عليه وعيد الشارع
كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وكذا ما هو امثال ذلك فوله وعيد اصحاب الكبائر من
اهل الايمان منقطع فخرج من هذا الشرك لان المشرك لا يكون من اهل الايمان ثم ذهب ابو هاشم واتباعه الى
ان الطاري يزيل المتقدم بطريق الموازنة اي يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان منهما
ويبقى الزائد بمعناه ان العبد مثلا اذا فعل فعلا استحق به قدرا من الثواب ثم فعل ما استحق به قدرا من العقاب
فان كان القدران متساويين يسقط الاستحقاقان ولا اثابة العبد ولا يعاقب ولو كان احدهما اكثر يسقط
الاقل وما يساويه من اجزاء الاكثر ويبقى الزائد كما اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب واستحق تسعة اجزاء من العقاب

يسقط استحقاق العقاب بالكلية ويسقط من استحقاق الثواب بقدره فيبقى جزء واحد من استحقاق الثواب فيثاب به وهذا يسمى طريق الموازنة وقال ابو علي من المعتزلة واتباعه انه يسقط الطارئ بحاله ويسقط من السابق بقدره كما اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم استحق تسعة اجزاء من العقاب يسقط استحقاق تسعة اجزاء من العقاب بحاله ويسقط من استحقاق الثواب تسعة اجزاء يبقى جزء واحد من استحقاق الثواب واذا استحق تسعة اجزاء من الثواب ثم استحق عشرة اجزاء من العقاب تسقط التسعة ويبقى عشرة اجزاء من العقاب وهذا يسمى طريق الاحباط واحتج الامام على بطلان الموازنة بانه لو بطل الاستحقاقان المتساويان فلا بد وان يكون كل منهما مؤثرا في عدم الآخر والتالي اما ان يتلازما او على التعاقب والاول باطل لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر والعلة لا بد وان تكون مع المعلول فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا مع ذينك العدمين وذلك يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال والثاني وهو حصول العدمين على التعاقب محال لان المغلوب لا يعود غالبا هذا ما قال وفيه بحث لجواز ان يكون الفعل الاخير الذي حصل به الاستحقاق الثاني مؤثرا في عدم الاستحقاق السابق واذا بطل ذلك الاستحقاق به لا لحصول [illegible] الاستحقاق الثاني لحصول جزائه وح يبقى الاستحقاقان واحتج ايضا على بطلان الاحباط بانه اذا استحق عشرة اجزاء من الثواب ثم استحق خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء احدى الخمستين به اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لان اجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها ايضا متساوية وح اما ان ينتفي مجموع العشرة وهو ظلم او لا ينتفي شيء منها وح بطل الاحباط وثبت مذهب اهل السنة ان الاستحقاقين باقيان بحالهما هذا ما ذكره وفيه نظر لان الخمستين ليستا بمتمايزتين اصلا الا بما سيذكره ولوازمها وذلك ظاهر وبالعوارض ايضا لكونهما معا [illegible] فحكم احديهما عين حكم الاخرى واذا كان كذلك فاستحقاقاتهما ايضا لا يمكنها ان تتمايز والترجيح من غير مرجح او مع مرجح انما يكون في المتمايزين بوجه وح يعتبر احدهما باطلا والاخر باقيا كما اذا كان لاحد على آخر عشرة فيعطيها الآخر خمسة حتى بقيت خمسة فيبطل الاول استحقاق خمسة ولا تبقى الا استحقاق [illegible] ايضا يبطل ثم من الناس من قال ان الوعيد الوارد في الكتب المنزلة انما جاء للتخويف واما فعل الايلام فلا يوجد البتة واحتج عليه بوجوه الاول ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع ومثله قبيح لا يليق بالحكيم الغني اما انه ضرر فظاهر واما انه خال عن النفع فلانه لو كان مشتملا على النفع فذلك النفع اما ان يعود الى الله تع وهو منزه عن ذلك او الى المعذب وذلك معلوم البطلان

او الى غيره وايصال الضرر الى حيوان لاجل ان ينتفع به حيوان آخر ظلم وايضا الله تع قادر على ايصال نفع ذلك الحيوان بدون ضرر هذا فيكون هذا قبيحا الثاني ان التكليف ان كان خاليا عن الحكمة كان التعذيب بتركه لا يليق بالرحمة والحكمة وان كان مشتملا عليها فلا تعود الى الله تع لكونه منزها ولا تعود الى الغير لان اضرار الحيوان لاجل حيوان آخر لا يليق بالرحمة ولو عاد الى المكلف فتعذيبه لاجل تركه نفعه غير لائق بالرحمة والحكمة وهذا يجري مجرى من يقول لعبده حصل لنفسك هذا الثاني لتنتفع به فاذا قصر العبد فيه ياخذه ذلك المولى ويقطع اعضاءه جزءا جزءا لاجل انه قصر في تحصيل ذلك الثاني لنفسه الثالث ان جميع افعال العباد من موجبات فعل الله تع فكيف يحسن التعذيب والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة ان نفع التكاليف عايد الى المكلف وغيره في الدنيا والآخرة فان من اتى بما امر الله تع ورسوله عم وكف عما نهى الله تع ورسوله عم يسلم الخلق من شره ولسانه وينتفعون بخيره واحسانه فيحبونه ويرغبون في طاعة الله ورسوله ويجتنبون عن المعاصي حتى يحسن سيرته ويكفون عن الشر فيسلم من عمهم في الدنيا والآخرة ويظهر الصلاح والامن والراحة واذا خالف الاوامر والنواهي يصل شره الى الخلق ويشق الخلق اليه ويرتفع الامن والصلاح ويظهر الفساد في الارض ويصل شرهم الى الخلق في الدنيا والآخرة ولا شك ان مكافاة مثل هذا الظالم حسن في نفس الامر وان لم يكن فيه نفع احد مع ان فيه تشفي قلوب المظلومين والعباد الحيين على ان مخالفة حكم المنعم بكل ما شاء من الوجود والعقل والحواس والصحة وغير ذلك من النعم والاحسان تحكم بما تقتضيه الحكمة مجازاته [illegible] لاسيما ان الخلف في الاخبار لا يليق بالحكيم العظيم وقد علم فيما قررناه ان للعبد كسبا في افعاله ومنهم من سلم حسن عذاب الكفار لكن قال ان المسلم لا يعذب لقوله تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ولقوله تع انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ولقوله تع كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم الا في ضلال كبير دل هذا على ان كل فوج يدخل النار كان مكذبا لله تع ولرسوله فمن لم يكن كذلك وجب ان لا يدخل النار اصلا والجواب قوله تع فهو خبر عن احوال الجنة فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وهذا نص في ايصال الثواب والعقاب الى كل من عمل خيرا او شرا كثيرا او قليلا وما ذكرتم يحتمل معاني اخرى

الفصل الرابع

اختلفوا في انه هل يجوز الاستثناء من قوله

انا مؤمن بان يقول انا مؤمن ان شاء الله ام لا يجوز فالذين زعموا ان الطاعات داخلة في الايمان منهم
من جوز الاستثناء مطلقا اي في الحال او الاستقبال وهو قول عبد الله بن مسعود وقوم من الصحابة والتابعين
والشافعي رضي الله عنهم ومنهم من جوز الاستثناء في الاستقبال دون الحال وهو جمهور المعتزلة والخوارج
والكرامية والذين ذهبوا الى ان الايمان هو التصديق فمنهم من جوز الاستثناء وهو ابو سهل الصعلوكي
وابن فورك ومنهم من انكره وهو ابو حنيفة واصحابه وقوم من المتكلمين رضي الله عنهم وقال انا مؤمن حقا
احتج من جوز الاستثناء بوجوه الاول ان هذا للتبرك لا للشك كقوله تع لتدخلن المسجد الحرام ان شاء
الله آمنين وهذا للتبرك لا للشك لاستحالة الشك على الله تع وكقوله عم وانا ان شاء الله بكم لاحقون اذ لا
شك في اللحوق فيكون للتبرك وهذه حجة الشافعي رح والجواب ان هذا بحسب اللغة حكم بثبوت الايمان
على تقدير المشية لا في الواقع وهذا موجب للشك فان اردتم عند التبرك هذا المعنى فمعناه انا نشك في ايماننا
للتبرك وفساده ظاهر وان اردتم غير هذا المعنى فلا يكون تبركا لانكم حملتم الحكم على مشية الله تع والتبرك
انما يكون في ذلك على ان هذا يكون صرف اللغة الى غير معناها الذي يوجب الفساد وامثال هذه الالفاظ لا تجوز
استعمالها كما تقول انسان انا لا افعل اذا اراد انا ساصير شيئا وجاز ان يكون قوله تع لتدخلن المسجد الحرام مسندا
الى النبي عم او جبريل بتقدير قل دل على ذلك قوله تع فعلم ما لم تعلموا اي علم الله وقوله فجعل اي جعل الله
وجاز ان يكون مسندا الى الله تع ويجب تاويله بان يقال ان الشك بالنسبة الى الملك مع كما في قوله تعالى
لعلكم تشكرون ولعلكم ترجعون وامثال ذلك وقد قال المفسرون ان معنى ان ههنا اذ وجاز ان يكون مراد
النبي عم بقوله لاحقون اي في الجنة وجاز ان يكون بتقدير الشك للتبرك ولا يجوز ذلك في قولنا انا مؤمن
كما ذكرنا الثاني ان قولنا انا مؤمن ان شاء الله للشك لكن لا في الحال بل في العاقبة لان الايمان المعتبر
هو الباقي عند الموت وكل احد شاك في ذلك والجواب ان الشك في الحال او في الاستقبال يوجب
ضعف الاعتقاد في الحال اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه في الحال يشك في ايمانه في الاستقبال وذلك يوجب
ضعف الاعتقاد في الحال على ان الشك في الايمان كيف ما كان يوجب الكفر لاطلاق قوله عم من شك في
ايمانه فقد كفر الثالث احتج من ذهب الى ان الايمان هو الطاعات من الاعتقاد والقول والعمل بان
الشك في العمل الذي هو احد اجزائه يوجب الشك فيه فيصح الشك في حصول الايمان والجواب ما مر ان الايمان
هو التصديق والايمان في اللغة ايضا التصديق واللفظ يصرف الى معناه فيلزم الشك في التصديق وما مر

قوله عم من شك في ايمانه فقد كفر ودليل المانع وجوه الاول ان الشك في الحال او الاستقبال يوجب ضعف
الاعتقاد في الحال وذلك غير جائز وان ذهبتم ان هذا للتبرك فلا نزاع فيه وقد عرفت ما فيه الثاني ان الاستثناء
يخرج الكلام عن موجبه اذ لو لم يكن كذلك يلزم الخلف في الكلام مع انه عم حيث قال في حق صاحبه ستجدني ان شاء
الله صابرا وما صبر والخلف على الانبياء غير جائز ولهذا لو قال الرجل لزوجته انت طالق ان شاء الله لا يقع الطلاق
الثالث قوله انا مؤمن ان شاء الله اثبات الايمان على التقدير لا في الواقع فلا يلزم الايمان في الواقع كما
نقول انا مؤمن ان جاء فلان فلا يلزم ايمانه في الواقع فان قلت ثبوت الشيء على التقدير ينافي ثبوته
في الواقع لجواز وقوعه في الواقع قلت سلمنا لكن لا يلزم ولو لزم فلا يكون من قوله اذ لا يدل قوله عليه
والمعتبر ان يكون كذلك فان قلت الايمان وغيره لا بد وان يكون على تقدير مشية الله تع بالضرورة فاي
ضرر في التصريح بذلك لان التصريح به يكون تصريحا بما هو في الواقع قلت سلمنا ان ما يكون واقعا يكون
على تقدير مشية الله تع لكن ما يكون على ذلك التقدير لا يجب ان يكون واقعا وانتم تثبتون الايمان على ذلك
التقدير فلا يلزم منه الاثبات في الواقع والمعتبر ذلك **الفصل الخامس** قال اهل السنة من اعتقد
اركان الدين من التوحيد والنبوة والصلوة والزكوة والصوم والحج تقليدا فان اعتقد مع ذلك جواز
ورود شبهة عليها وقال لا آمن ورود شبهة تفسدها فهو كافر ومن لم يعتقد جواز ذلك فقد اختلفوا
فيه فمنهم من قال انه مؤمن وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال المؤدي الى معرفة ادلة قواعد الدين
وهو مذهب ابي حنيفة رح والشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاوزاعي والثوري وكثير من المتكلمين ومنهم
من قال انه لا يستحق اسم المؤمن الا بعد عرفان ادلة قواعد الدين سواء احسن العبارة عن الادلة اي تبيين مرتبا
موجها اولا وهو مذهب الاشعري وقوم من المتكلمين وعرفوا التقليد بانه قبول قول الغير من غير حجة
وقيل هو قبول قول الغير للاعتقاد فيه فعلى الاول يكون قبول قول العامي وقبول المجتهد قول مثله
من غير دليل تقليدا ولا يكون قبول قول الرسول عم والاجماع وقبول العامي قول المفتي والقاضي قول
العدول تقليدا لقيام الحجة من المعجزة وتصويب النبي عم وكون المفتي عالما بالاحكام والعدالة وعلى الثاني
يكون الكل تقليدا خاتمة من لم يبلغه دعوة الاسلام فان اعتقد الشرك والتعطيل فهو كافر وسواء
بلغته دعوة نبي آخر او لم تبلغ وان اعتقد وحدانية الله تع وعدله فحكمه حكم المسلمين وهو معذور في جهله
باحكام شرع الاسلام فان لم يبلغه دعوة نبي آخر لم يكن مكلفا باحكام شرع اصلا ولا يكون له ثواب ولا عقاب

بسبب احكام الشرع وان بلغته دعوة نبي آخر ولم يؤمن بها كان مستحقا للوعيد على التأبيد بسبب احكام
الشرع هذا اذا اعتقد شيئا من التوحيد والعدل او ضدهما اما اذا لم يعتقد شيئا من القسمين فهو ليس بمعذور
والاي من لا تحقيق له ثواب المؤمنين ولا عقاب الكافرين **قال** المقصد الخامس عشر في الحسن والقبح
الى آخرها **اقول** الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح
والغم والالم الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقص كالعلم والجهل الثالث كونه الشيء متعلق المدح
عاجلا والثواب آجلا ومتعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ولا خلاف بين العلماء ان الحسن والقبح بالمعنيين
الاولين عقليان في انهما ثابتان لذات الحسن والقبيح او لصفة من صفاتهما لا بالشرع واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا
فيه فقالت الاشاعرة انه بمجرد حكم الشرع لا بالعقل وقالت المعتزلة والكرامية والبراهمة وقوم علماء الهند
انهما بالعقل ايضا يعني انهما لذات الفعل او لصفة من صفاته الا ان العقل يستقل بادراكه كحسن العدل وقبح الظلم
وقد لا يستقل كحسن صوم اليوم الآخر من رمضان وقبح صوم يوم العيد لكن الشرع هنا ورد بحسن الاول
وقبح الثاني علمنا انه لولا اختصاص كل منهما بما لاجله حسن او قبح لما ورد الشرع به ثم اختلفوا فقال قدماء
المعتزلة انهما لذات الفعل كحسن الصدق وقبح الكذب وقال آخرون انهما لصفة فان الصدق انما يكون حسنا ان
لو كان نافعا والكذب انما يقبح اذا كان ضارا وذلك لان الصدق اذا كان يتضمن فسادا مثل قتل النبي
كان قبيحا والكذب اذا كان متضمنا للمصلحة كان حسنا وبعضهم يكون حسنا ومنهم من قال ان الحسن للذات والقبح
للصفة لان ذاته كل شيء حسن لانها في نفسها حقيقة وشيء والشيء خير من لا شيء وانما يصير قبيحا لو كان متضمنا
لشر وفساد كالقتل مثلا فانه من حيث انه فعل مؤثر فيه بالة الجارحة الذي هو خير وقتل العضو الذي
هو ايضا خير حسن وانما يقبح من حيث تفويت الروح وهذا الذي ذهب اليه الفلاسفة وقالت الجبائية
من المعتزلة ان الشيء في نفسه ليس بحسن ولا قبيح وانما يصير حسنا او قبيحا بالاعتبارات فان اللطمة لليتيم ان
كانت باعتبار التأديب فهي حسنة وان كانت باعتبار الظلم فهي قبيحة والظاهر ان الفقهاء الذين ذهبوا الى
تعليل افعال الله تعالى واحكامه كما يجيء ايضا قائلون انهما بالعقل وذلك لانهم عللوها برعاية مصالح العباد لكن
اولى بهم في الواقع والاول كان اصلح ولانهم صرحوا ان الحسن والقبح راجع الى ذات الفعل كما يجيء واحتجت
الاشاعرة على ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليسا بالعقل بل بمجرد الشرع بوجوه الاول فعل العبد
ليس اختياريا لانه اما اضطراري او اتفاقي واذا لم يكن اختياريا فلا يكون حسنا ولا قبيحا اجماعا وانما قلنا ان فعل

وان لم يكونوا ... تمكنا ولا ... فعله على مرجح او لا

العبد اما اضطراري او اتفاقي لان العبد لا بد من ان يتمكن من الفعل والترك او لا يتمكن فان لم يتمكن فلا يكون
اختياريا وان يتمكن فاما ان يتوقف فعله على مرجح او لا يتوقف والثاني يوجب ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح وبتقدير
وقوعه كونه اتفاقيا والاول يلزم ان لا يكون المرجح من العبد والا لزم التسلسل بل يكون من الله تعالى واذا حصل
المرجح يصير الفعل واجبا وان لم يحصل يكون ممتنعا ولا قدرة على الواجب والممتنع فعلم ان العبد اما اضطراري
واما اتفاقي وانما قلنا ان فعله اذا كان كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا بحسب العقل اجماعا لانا نقول ان
الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليسا بالعقل بل بمجرد الشرع والخصم سلم ان فعل العبد اذا لم يكن اختياريا
لم يكن متعلق المدح والثواب والعقاب وح لا يكون حسنا ولا قبيحا والا لكان متعلقا بها فان قلت فعل
العبد اذا لم يكن اختياريا فكيف يكون حسنا او قبيحا بالتفسير الثالث عند الاشاعرة ايضا لانه ح لا يستحق به
المدح والثواب والذم والعقاب قلت هم جوزوا كونه متعلق المدح والثواب والذم والعقاب
وان لم يكن اختياريا بحسب الشرع ولهذا قالوا ان الحسن والقبح بهذا المعنى بحسب الشرع لا بالعقل الثاني
لو كان الحسن والقبح بالمعنى الثالث لذات الفعل او لصفته لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن والقبح عرضان
والفعل ايضا عرض فلو كان حسنا او قبيحا لزم قيام العرض بالعرض فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون الفعل
حسنا ولا قبيحا بحسب الشرع ايضا لانه يلزم قيام العرض بالعرض قلت اذا لم يكن الحسن والقبح لذات
الفعل ولا لصفة من صفاته بل تابعا للشرع فلا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع
فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته او لصفته فانهما ح يكونان عرضين حقيقيين قائمين
بالفعل سواء اعتبرهما معتبر او لا فيلزم قيام العرض بالعرض هذا تقرير كلامهم والجواب ما مر انه يجوز قيام
العرض بالعرض وقد بيناه بجهده في المبادي على انه منقوض بالتفسيرين العقليين الثالث لو كان الحسن
والقبح لذات الفعل لاجتمع النقيضان في صدق من قال لاكذبن غدا وكذبه لانه لو صدق في هذا الكلام لزم
ان يكذب غدا فيكون صدقه مستلزما لكذب الغد وكذب الغد قبيح فما يستلزمه ايضا قبيح لان ملزوم القبيح قبيح
لكنه حسن لكونه صدقا فاجتمع الحسن واللاحسن في شيء واحد ولو كذب فيه لزم ان لا يكذب غدا وعدم الكذب حسن
وملزوم الحسن حسن لكن الكذب يكون قبيحا فاجتمع الحسن واللاحسن في شيء واحد وكذا لو كذب غدا يكون قبيحا
لكونه كذبا وحسنا لكونه مستلزما لصدق قوله لاكذبن غدا ولو لم يكذب يكون حسنا وباعتبار انه يستلزم كذب
قوله لاكذبن غدا يكون قبيحا فقد اجتمع النقيضان ايضا فان قلت لا نم انه على تقدير ان يكون الحسن والقبح

فعل به
والذم
عرضين صح
عرضين صح

الغرض من الفعل والحكم اه الحكم عبارة عن الاقوال يعني الخطابات والفعل مثل خلق الاشياء كخلق السموات

لذات الفعل لا لوصفه يكون صدقه قبيحا لكونه مستلزما لكذب العبد لان كونه مستلزما صفة له قلت الاستلزام
من ذات الشيء فيكون اللازم ايضا منه انه فيكون قبيحا لذاته بل الجواب ان الصدق متى كان مستلزما للقبيح لذاته
يكون قبيحا لذاته و ح كيف يكون حسنا لذاته وكذا الكذب لو كان مستلزما للحسن يكون حسنا لذاته فلا يكون قبيحا
لذاته فلا يلزم اجتماع النقيضين فعلم ههنا فائدة وهي ان الفعل من حيث هو هو لو كان مستلزما الحسن او قبح كان
حسنه او قبحه ايضا لذاته لان الاستلزام لذاته فيكون اللازم ايضا لذاته او نقول في جوابه ان المختار ان
الحسن والقبح لذات الفعل او لصفته و ح لا يرد ما ذكرتم لان صدقه ليس حسنا لذاته كما مر الآن حتى يمتنع اللازم
ولا لوصفه لانه انما يكون حسنا حيث يكون نافعا فلا يلزم اجتماع النقيضين او نقول المعتبر ما يكونان بحسب
الصفة احتجت المعتزلة على ان الحسن والقبح بالتفسير الثالث بحسب العقل لا لمجرد الشرع بوجوه الاول
حسن الصدق النافع والايمان وقبح الكذب الضار والكفران بديهي غير مستفاد من شرع لحصول العلم به لمنكري
الشرائع وهذا آية انه بديهي والجواب لا نم انهما بالتفسير الثالث بديهيان نعم بالتفسيرين الاولين كذلك ولا
نزاع فيه الثاني لو كان الحسن والقبح بحسب الشرع لا لذات الفعل ووصفه لحسن من الله تع كل شيء وان كان
قبيحا لذاته او وصفه لان الحسن ح يكون بفعله او حكمه فحسن منه اظهار المعجز على يد الكاذب فلا يثبت النبوة بالمعجز
وايضا لا امكننا الحكم قبل ثبوت النبوة بان الكذب من الله تع محال فلا يمكن الوثوق بالنبوة لانه ح جاز ان يصدق
للكاذب باظهار المعجز على يديه واجابوا بان تحسن الشيء لا يوجب وقوعه فلا يلزم ان يكون قبيحا بحسب الشرع ايضا
وفي هذا الجواب نظر لان الخصم يقول لو حسن من الله تع كل شيء لما بقي الوثوق بالنبي لاحتمال ان يكون اظهار
المعجز على الكاذب حسنا لانه يفعل او لا يفعل هذا ما وجدت من كلام البعض والحق في هذه المسئلة ان افعال الله تع
واحكامه لا تتعلق الا بما هو حسن واولى في نفسه او بالنسبة الى الغير لانه لو تعلقت بما لا يكون احسن واولى مطلقا
فلا يكون لاحد الطرفين اولى فحصول ذلك الشيء ان لم يكن اولى به كان فعله نقصا وسفها لان ما لا يكون اولى به ولا
في نفس الامر او بالنسبة الى الغير يكون فعله عبثا وسفها وهو على القادر الحكيم الغني محال وان كان اولى به كان
ناقصا بذاته مستكملا به وهو محال ويلزم ايضا ان يكون محتاجا اليه لان جهة النقص صارفة عن الفعل فما لم يحصل لم
يفعل والحاجة محال على الله تع وايضا كيف يليق بالقادر الحكيم الغني ان يترك الاولى ويفعل الادنى وامثالها مع
هذا صنعه وايضا يرتفع الوثوق عن النبي كما مر وعن الوعد والوعيد لاحتمال الخلف هذا اذا كان لاحد
الطرفين اولى اما اذا تساوى الطرفان وامكن ذلك فمحال ان يفعل احدهما لا عن مرجح فان قلت لا بد وان يكون

احد الطرفين اولى وذلك لان الوجود اولى من العدم على تقدير تساوي الفعل والترك قلت التساوي
انما يعتبر بالنسبة الى الوجود والعدم وجاز ان يكون عدم الشيء اولى من وجوده او يكون مساويا له لاستلزامه على
مصلحته دون الوجود **الفصل الثاني** اختلف العلماء في تعليل افعال الله تع واحكامه فقال المعتزلة
واكثر الفقهاء انها معللة برعاية مصالح العباد وذهب آخرون الى امتناع تعليل افعاله واحكامه واحتج
المانعون بوجوه الاول القادر الحكيم اذا فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه
امتنع عنه الفعل والا لكان عبثا وسفها وان كان اولى به كان ناقصا بذاته مستكملا به فان قلت لم لا يجوز
ان يكون حصول ذلك الغرض اولى الى العبد لا به تع و ح لا يكون فعله عبثا وسفها لان العبث ما يكون خاليا عن
الاولوية مطلقا قلت ح يعود التقسيم في اولوية حصوله للعبد بالنسبة الى الله تع كما مر الآن في
ان يكون كونه اولى بالعبد اولى به تع او لم يكن فان لم يكن يلزم العبث وان كان يلزم الاستكمال والجواب
ان كونه اولى بالعبد ليس اولى بالنسبة اليه تع قوله ح لا يفعل لكونه عبثا قلنا لا نم انه عبث ح وانما يكون عبثا لو
لم يكن اولى بوجه وهو كذلك لانه اولى بالنسبة الى العبد الثاني لو كان فعله لغرض فان كان ذلك الغرض
قديما لزم قدم فعله لان الغرض باعث على الفعل لكن قدم فعل المختار محال وان كان حادثا يكون بايجاد
الله تع فايجاده ذلك الغرض يكون ايضا لغرض آخر وتسلسل وفيه نظر لجواز ان يكون ايجاد ذلك الغرض
لنفس ذلك الغرض لا لغرض آخر وذلك لان الشيء قد يكون مطلوبا لذاته لا لشيء آخر و ح لا يلزم التسلسل فان
قلت ح سلمتم ان بعض افعال الله تع غير معلل قلت يكون معللا بنفسه وايضا دعواكم ان لا
شيء من افعال الله واحكامه معلل فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا بعضها لغرض و ح لا يلزم التسلسل
الثالث الغرض اما ايصال اللذة او دفع الالم والله تع قادر على تحصيلهما ابتداء فكان توسيط الاحكام
عبثا والجواب لم لا يجوز ان يكون التوسيط متضمنا لحكمة اخرى فان قلت ح يعود الكلام في ان الله
تع قادر على ايجاد تلك الحكمة بدون التوسيط فيكون التوسيط عبثا قلت جاز ان يكون تلك الحكمة
بحيث لا تحصل الا بذلك التوسيط كما ان الحكمة في ايجاب الزكوة دفع حاجة الفقير وتطهير المزكي والله تع
قادر على دفع الحاجة والتطهير ابتداء بغير توسيط ايجاب الزكوة لكن ايجاب الزكوة انما شرع لحصول حكمة
اهلية الثواب واستحقاق الجزاء من هذه الجهة اذ بدون الزكوة لا تحصل هذه واحتج القائلون بكون
افعال الله معللة برعاية مصالح العباد بوجوه الاول فعل القبيح لا لرعاية الغاية والله تع عالم بالجميع الا

اي معلول المختار

منزه عن الحاجات فيكون عالماً بقبح القبيح غنياً عنه فيمتنع عنه فعل القبيح لان جهة القبح صارفة عن
الفعل فما لم يعارضها داعية الحاجة لم يفعل وح لا يفعل الا ما يكون غير قبيح اذ القبيح لا يكون اصلح
وهذا الدليل مبني على كون الحسن والقبح بالتفسير الثالث بحسب العقل لانه يحتاج الى قبح القبيح
لا بمعنا ينافي الثاني لو لم يفعل لغرض اصلا لزم العبث وهو على القادر الحكيم الغني محال
الثالث الآيات والحق في هذه المسئلة ان الله تع قادر حكيم غني ولا بد من الفعل والترك والفعل
والترك بالنسبة اليه وليه المقدورية لانه لا يباشر الفعل كما يباشر افعالنا بل يكفي في حدوث الحوادث
قوله كن فيجب رجحان احد الطرفين واجتماعهما لا يكون قبحا اذ ترك الاولى بلا ضرورة وحاجة مثل هذا
القادر نقص محال بالضرورة وتلك الاولوية لا تكون بالنسبة الذي لتنزهه عن ذلك بل في نفس الامر
او بالنسبة الى العباد والفعل على هذا الوجه غاية الكمال وخلافه عين النقص والعيب وايضا لا خلاف
ان بعثة الانبيا لاهتدا الخلق والحجة عليهم واظهار المعجز لتصديق الانبيا فمن انكر التعليل انكر النبوة
وكل دليل يأتي به يكون قادحاً في النبوة فان قلت جاز ان يكون انكارهم في غيرها من النصوص نعني
قلت ذلك لا يلزم قادحاً التعليل مطلقاً فيكون دعويهم كلية وايضا لو كان كذلك لكان ذلك لا يلزم منقوض
بما نقل النصوص والدلائل العقلية لا تقبل التخصيص وما نقل عن الثقات انها غير معللة معناه انها غير معللة
بما يرجع نفعه الى الله تع اذ الغرض انه تع لا ينتفع بما فعلت هذا الغرض وعلته الى ما يرجع نفعه الى لا انه ما
فعله لمصلحة اصلا **الفصل الثالث** قال اكثر اهل العلم تكليف ما لا يطاق محال وذهب الاشعري
وقوم من مشايخنا بعده الى انه جائز وقيل ان الاشعري ما صرح به لا انه ظاهر البطلان الا انه لزم من قوله لان
ان القدرة لا تكون الا مع الفعل لان التكليف ان كان حال تعلق الفعل لزم التكليف بما هو غير مقدور
لان قبل الفعل لا تكون القدرة حاصلة وان كان مع الفعل يلزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو غير
مقدور لكونه محالا اذا ما قلت لم لا يجوز ان يكون التكليف حال تعلق الفعل او مع الفعل لكن يكون
الطلب بالنسبة الى الزمان الثاني قلت الزمان الثاني اما ان يكون قبل الفعل او عنده ويلزم
المحذور الثاني ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تع وارادته ولا اثر لقدرة العبد فيها فيلزم منه
التكليف بما لا يطاق والحق ان تكليف ما لا يطاق محال لوجهين الاول انه عبث كما لو امر الاكمه بتنقيط
المصحف والزمن بالطيران والعبث على الحكيم القادر الغني محال فان قلت لا نم العبث لم لا يجوز ان

يكون فائدة الابتلا للبشر والكراهة فيطيع المستبشر ويعصي الكاره لان التكليف تارة لمصلحة تنشا
من الامتثال وهنا كذلك يكون التكليف بما لا يطاق عبث وتارة لمصلحة تنشا من نفس التكليف لا من الامتثال
كالابتلا بالبشر والكراهة قلت هذه الحكمة تحصل من تكليف ما لا يطاق مع زيادة الامتثال فيكون
عبثا في تكليف ما لا يطاق وايضا البشر والكراهة غير متعقلين عنكم كما يجيء وح يتكمل العبث الثاني
الآيات احتج الخصم بوجوه الاول ان الله تع امر الكافر بالايمان وعلم انه لا يؤمن لامتناع الجهل على
الله تع فالايمان منه محال اذ لو فرضنا وقوعه يلزم انقلاب علم الله تع جهلا وكل ما لزم من فرض وقوعه
محال فهو محال ومع ذلك كلفه بالايمان والجواب ان الله تع علم انه لا يؤمن باختياره وح يكون مقدورا
له ولا يلزم انقلاب علم الله تع جهلا او نقول امتناع الايمان تابع لعلمه تع وعلمه تابع لعدم الايمان
وعدم الايمان تابع للقدرة فيكون امتناع الايمان تابعا للقدرة وامتناع الشي بالقدرة لا ينافي القدرة
بل يحققها وايضا يلزم من دليلكم ان لا يكون الله تع ايضا قادرا وهو باطل فكذا ما ذكرتم الثاني اخبر
الله تع عن عدم ايمان الكفار بقوله تع سوا عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فيجب عدم ايمانهم
لامتناع الكذب على الله تع والجواب مثل ما مر لان الخبر ينبغي ان يكون مطابقا للمخبر عنه فيكون تابعا
للمخبر عنه وهو عدم الايمان ههنا وعدم الايمان تابع للقدرة فيكون الخبر تابعا للقدرة فلا يكون تابعا
للخبر وهو وجوب عدم الايمان فيكون ايضا تابعا للقدرة والوجوب التابع للقدرة والارادة لا ينافيهما
كما مر في المسئلة السابقة الثالث التكليف اما قبل الفعل او عند الفعل وايا ما كان يلزم التكليف بما لا
يطاق اذ لا قدرة قبل الفعل وحال الفعل يجب الفعل والواجب لا يكون مقدورا والجواب انه قد مر
في تحقيق الجبر والقدر ان القدرة قبل الفعل وايضا حال الفعل لو وجب الفعل لا يلزم عدم القدرة
وانما يلزم ان لو لم يكن الوجوب ناشيا عن تاثير القدرة الرابع ما ذكره وهو ظاهر غني عن الشرح الخامس
كلف الله تع ابا جهل بتصديق رسوله في جميع ما اخبر ومن جملة ما اخبر انه لا يصدقه في شي اصلا فيكون
ابو جهل مكلفا بان يصدقه في انه لا يصدق شيئا من اخباره فلو صدق هذا لزم ان لا يصدقه لان هذا ايضا
خبر من اخباره فتصديق هذا الخبر يوجب عدم تصديقه فيكون محالا وقد كلف به فيلزم تكليف ما لا يطاق
والجواب لا نم انه لو صدق هذا الخبر يلزم ان لا يصدقه وانما يلزم ذلك ان لو كان تصديق شي موجبا
لوقوعه وليس كذلك فان قلت لو لم يوجب لجاز ان يصدق هذا الخبر وح يلزم كذب الرسول لانه

اخبر انه لا يصدق شيا من اخباره فلزم عدم التصديق انما لزم من اخبار الرسول لا من تصديقه
وح لا حاجة الى هذه التكلفات اذ يمكن ان يقال انه مكلف بتصديق الرسول في كل ما اخبر وقد اخبر
الرسول عم انه لا يصدق في شي فيكون تصديقه محالا وهو كلف به ايضا فهذا جواب اخر وهو ان يقال لا نم
ان الرسول عم اخبر انه لا يصدقه في شي اصلا بل في الدين واحكامه وح جاز ان يصدقه انه لا يصدقه في
الدين واحكامه وح لا يلزم المحال قال البحث التاسع عشر في الامامة الى اخرها اقول
يريد بالامامة ههنا الخلافة وعرفها بانها رياسة عامة في الدين والدنيا وقوله رياسة عامة في الدين ليخرج
رياسة قضاة البلاد لان رياستهم ليست عامة وليخرج رياسة الملوك اذ رياستهم في الدنيا واختلفوا
في نصب الامام فقال بعضهم انه يجب وقال الاخرون لا يجب اما الموجبون فمنهم من اوجبه بالدليل
العقلي ومنهم من اوجبه بالدليل السمعي والموجبون عقلا فمنهم من اوجبه على الله تع ومنهم من اوجبه
على الخلق اما الذين اوجبوه على الله تع فهم الشيعة وذكروا في وجوبه وجوها الاول ان يكون لطفا في
الحث على الواجبات والزجر عن القبيحات ورعاية الشرع عن الزيادة والنقصان وهم ذهبوا الى
ان اللطف واجب على الله تع وقد مر معنى اللطف في عصمة الانبيا انه حال للمكلف يكون معها الى الطاعة
والاجتناب عن المعصية اقرب بشرط ان لا ينتهي الى حد الالجا وهذه حجة الاثني عشرية من الشيعة وهم الذين
ذهبوا الى ان الخلفا الراشدين المستحقين للخلافة اثنا عشر خليفة علي رضي الله عنه وابنه الحسن وابنه الحسين
وابنه زين العابدين وابنه محمد الباقر وابنه جعفر الصادق وابنه موسى الكاظم وابنه علي الرضا
وابنه محمد التقي وابنه علي النقي وابنه الحسن الزكي وابنه محمد القايم المنتظر في اعتقادهم واعترض
اهل السنة بان اللطف غير واجب على الله تع اذ لا يجب على الله تع شي لانه مالك الملك المنزه عن
الانتفاع بالغير فلا يلزم عليه شي واجاب الشيعة بانا نقول انه يجب في حكمته ورحمته انه يهما
تشفيا ان الامر ينفصل الكلي لا بد من امام عالم موتيد عند الله تع ليحصل لنا معرفة الله تع في
العقل وحده لا يستقل بذلك لاختلاف العقلاء كل ملة في المباحث الالهية وتعارض حججهم العقلية
مع غاية جدهم وجهدهم وبذل وسعهم وهذا قول الاسماعيلية وهم الملاحدة انتسبوا الى اسماعيل
ولد جعفر الصادق رضي الله عنهما وكان الكابر منهم من خلفا المغرب وغيرهم ادعوا انهم من اولاده
واحتج اهل السنة والمعتزلة على بطلان هذا الراي بوجوه الاول اما ان يكون قول الامام وحده كافيا

للمعرفة او مع النظر وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا بد من نظر دال على صدقه اذ صدقه لا يعرف بديهة
ولا بقوله والا لزم الدور لتوقف صدق هذا القول على صدق الاول واما الثاني فلان الترتيب موديا
الى العلم لان من علم ان العالم متغير وان كل متغير حادث فلا بد وان يعلم ان العالم حادث ولا يتوقف
ذلك على قول الامام وفيه بحث اذ لم لا يجوز ان يقولوا سلمنا انه لو علم المقدمتين يعلم النتيجة لكن لا نم انه يعلم
بدون تعليم الامام بان يظهر بقوته القدسية وتاييد من عند الله تع مقدمات عقلية بينة ويبين لنا المقدمتين
الثاني لا يعرف صدق الامام بالضرورة وهذا ظاهر ولا بالنظر لان التقدير انه غير كاف بل لا بد من قوله
فاذن معرفة صدقه متوقفة على قوله وقوله ليس بحجة ما لم نعرف صدقه فتتوقف معرفة صدقه على معرفة صدق قول المصدق
ومعرفة صدق قول المصدق متوقفة على معرفة صدقه لان قول المصدق انما يكون صدقا ان لو كان صدقه وح يلزم
الدور وفيه بحث اذ لم لا يجوز ان يقولوا لم لا يجوز ان نعرف صدقه بالنظر مع تعليمه بان يظهر مقدمات عقلية بينة
تغفلنا عنها كما ذكرنا قبل لا مجرد قوله حتى يلزم الدور وهذا منع الحصر الثالث المعلم ان عرف الله تع بالبديهة
وجب اشتراك العقلاء فيه لان البديهيات مشتركة بين العقلاء وان عرف بالنظر كان النظر في نفس الامر كافيا
فليكف في حق غيره ايضا فلا حاجة اليه وان عرف بمعلم اخر لزم التسلسل وفيه نظر اذ لم لا يجوز ان يقولوا لا نم ان النظر
لو كان كافيا في حقه لكان كافيا في حقنا وانما يلزم ذلك ان لو كان عقله مساويا لعقولنا واما اذا كان عقله
اقوى وحدسه اوفى ونفسه اكثر توجها الى العالم القدسي فهو قد يطلع على اشيا لا يطلع عليها غيره قوله ومنهم من
فصل اي فصل بحسب الوقت فقال بعضهم يجب عند ظهور الفتن دون وقت الامن لانه انما يحتاج الى الامام
لدفع الفتنة ولا يحتاج وقت الامن لاحتمال الضرر كما كان في ايام الخلفا وقال بعضهم بالعكس اي يجب نصب
الامام وقت الامن دون زمان الفتنة لان نصبه وقت الفتنة قد يوجب زيادة الفتنة لمخالفة بعض الناس
عاده واما عند الامن فيسهل ضبط حاله وتمكنه حتى يفيد وقت الفتنة واحتج من نفى وجوب نصب الامام
بان نصبه موجب للفتن وقتل بعض الناس بعضا كما جرى في ايام علي رضي الله عنه ومعاوية ومن بعدهما
في اكثر الاوقات والاحتراز عما يوقع في الفتنة والمحاربة اولى بالاتفاق والشريعة كافية في معرفة طريق الحق
والجواب ان فايدته من رعاية الدين ودفع المخالفين وامن المسلمين اوفر من ضرر المتوهم المتوقع في
بعض الاحيان والشريعة بدون الامام قد يتوقع خللها من اهل الضلالة والبدع ثم اختلفوا في عصمة الامام
فقال جمهور الشيعة بوجوبها وابى اهل السنة والمعتزلة والزيدية من الشيعة وهم المنتسبون الى زيد بن علي

عمر والخوارج وقال الواكيع في الامامة العبا له ظاهر اقول مع انهم ما كانوا واجبي العصمة لكونهم غير مسلمين
بمرتكبين للمعاصي قبل البعثة البوذية منسوب الى ابن الراوندي قوله ان تلي عليكم تيم اى نصبوا الينا
عليكم من هو من بني تيم وانتم بنوا عبد مناف واحتجوا بقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر واجاب الشيعة بان هذا خبر الواحد وايضا غير صحيح والا لكان نصا على امامتهما فلما وقعت
المنازعة من الصحابة في تعيين الامام بعد النبي عم وقد وقعه اذ تنازعوا بعد النبي عم في تعيين الامام
فجنح بعضهم الى علي رض وبعضهم الى ابي بكر رض وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولما احتاج ابو بكر
الى الاستدلال بشيء اخر حيث نازع الانصار لكنه تمسك بقوله عم الائمة من قريش ولم يذكر هو ولا احد
من اصحابه ومريديه امامته بهذا الخبر ونحن نعلم قطعا انه مع مثل هذه الحجة لا يتمسك بغيرها على ان مثال
هذه الاخبار مما يتوفر الدواعي على نقله وذكره لانها من امور يحسبه ولما لم ينقل في زمانهم ولم يذكره احد
علمنا انه غير صحيح روى سفينة ان النبي عم قال الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا ثم ملوكا جبرية
بن علي رضي الله عنهما وكانت خلافة الخلفاء الاربعة في هذه المدة فيلزم ان تكون خلافتهما صحيحة واجاب
الشيعة ان هذا خبر الواحد فلا يحصل به العلم الا فا له وقد البيع والعقد والامتثال له طلب ذلك واجاب
الشيعة بان هذا لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فجاز ان يكون مساويا له وجاز ان يكون
هذا ايضا بحسب وقت اى يكون الافضل عند ورود هذا الخبر ثم بعد ذلك يكون غيره افضل منه ويمكن
ان يجاب عن هذا بان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه لكن مفهومه بحسب العرف
انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل اهلها
والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف على ان الفضيلة في مثل هذا الموضع انما تكون الى هذا قوله وكان
عالما يعلم تصفية الباطن وتصفية الباطن هي تخليصه السر عن الوساوس الشيطانية والهواجس النفسانية
والكدورات الحيوانية والظلمات الجسمانية ليصير قابلا للانوار الروحانية والاسرار الروحانية من المعارف
والمكاشفات وكبر اكرسادة كناية عن الجلوس للحكم قوله عم انا مدينة العلم وعلي بابها معناه انه يصل
علوم الله وعنه الى الخلق كما ان الباب يصل الداخل الى الخارج من البلد قوله حتى اعطى ثلثة اقراص كان له
والاولاد مرضا والصحيح انه مرض الحسن والحسين فنذر علي وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صياما ثلثة
ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شيء فاستقرض علي ثلثة اصوع شعير من يهودي فطحنت فاطمة منه صاعا وخبزته

خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار قال سائل يا اهل بيت رسول الله مسكين من مساكين المسلمين
اطعموني اطعمكم الله من موائد الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبزت
خمسة اقراص من الصاع الثاني فعند الافطار سال يتيم فاثروه به ولم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفي
الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص فعند الافطار سال اسير فاثروه به فنزل يوفون بالنذر ويخافون
يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا قوله مثل الائمة المشهورين وهم الائمة
الاثنا عشر وقد مر اساميهم قوله خبر الطير روت عايشة رض انه كان عند النبي طير مطبوخ فقال عم اللهم
ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فجاء علي رض فاكل معه قوله بابي انت وامي اى فديتك بابي وامي
قوله يقضي ديني اى يقضي ما بقي علي من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعدي اى ما قررت وعينت وذو
الثدية كان رجلا منافقا في زمان النبي عم وصار خارجيا في زمان خلافة علي رض والحق ان كل واحد من الخلفاء
الاربعة بل جميع الصحابة مكرم عند الله تع لان الله تع مدحهم حيث قال عز من قائل والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود قوله ويجوز
امامة المفضول هذا جواب مقدمة من الشيعة ابطال خلافة الخلفاء الثلثة عليها لانهم قالوا لما ثبت افضلية
علي رض بالدلائل والحجج الواضحة بحيث يعلم كل احد من العقلاء حقيتها ويتيقن بطلان راي من خالفها
ويعلم المخالف ايضا الا معاندة مكابرة ثبت ان الخلافة حق له وخلافة غيره باطلة لان الافضل متعين
للامامة والاقتداء دون المفضول فاجاب بان ما ذكرتم على تقدير تسليمه لا يقتضي بطلان امامة المفضول
لان حكمة الامامة رعاية احوال الناس ودفع الفتن وقمع المفسدين وجاز ان يكون امامة المفضول اكثر
افضاء الى هذه المعاني من امامة الافضل لجواز ان يبغضه الناس بسبب من الاسباب كما قال الشيعة لانه
قتل اباءهم او لا يمكنه ممارسة احوال الدنيا لكونه منقطعا الى التقوى وكذا كان النبي عم يقول لاصحابه
اذا سالوه عن امر دنياوي انتم اعلم بامور دنياكم وكان الملوك يتركون الملك لهذا او لا يحسن منه
رعاية احوال المملكة فعلم ان المفضول قد يكون اولى للامامة ونسلم التحقيق ان يكون امامة كل من
الخلفاء الاربعة حقا ثم يجوز امامتان اذا تباعد البلاد بحيث لا يصل المدد من احدهما قال خاتمة في
نفيها الاول افعال الناس منحصرة في ثلثة اقسام الاشتغال بالحق عن الغير والاشتغال بالحق مع
الغير والاشتغال بالغير عن الحق وذلك لان فعل الانسان اما ان يكون اشتغالا بالحق اولا والاول

او لا يلتفت الى احوال الدنيا

معنى جاز ان يمنع

ان كان استغنا لا بالحق عن الغير فهو الاول وان كان استغنا لا بالحق مع الغير فهو الثاني وان لم
يكن استغنا لا بالحق فهو الثالث لانه ح يكون استغنا لا بالغير عن الحق والاول مخصوص باوليا الله
الابرار والثاني سيرة اوساط الناس والثالث عادة سواقط الناس والثاني عند اهل الطريقة الحقيقة
شرك والثالث كفر والاول هو السعادة الكلية والبهجة الحقيقية في الاولى والاخرى فمن يكفر
بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها وذلك لان الاشتغال بالحق
هو التوجه الى الله تعالى وعن الغير هو الزهد والتوجه يفيد التقرب والاستغراق والوصول الى الله تعالى وذلك من
اجسم السعادات واعظم الكرامات والزهد يوجب راحة القلب والبدن في الدنيا والاخرى لسلامة
قلبه عن التعلقات الدنياوية والمآرب الجسمانية وفراغة بدنه عن الاعمال المتعبة والاشغال المؤذية
والحاجات التي يكون الناس فيها ومع ذلك يحصل اليه ما يحتاج اليه بل اكثر لعناية الله تعالى وارادة الخلق
وفي الآخرة يكون مثابا مكرما عند الله تعالى سالما عن الحساب والعقاب والراغب في الدنيا بخلافه لكن في
الدنيا والاخرى لتعلق قلبه بالامور الدنياوية واشتغال بدنه بالاشغال الشاقة والاعمال المتعبة
وحساب الآخرة وعذابها ولهذا قال النبي عم ان الزاهد في الدنيا يريح قلبه وبدنه في الدنيا والآخرة
والراغب فيها يتعب قلبه وبدنه في الدنيا والآخرة وشتان بين الدرجة العلية والمرتبة السنية وهي
الاستغنا بالحق عن الغير مسبوقة بالارادة الى الحضرة الربوبية وذلك ظاهر اذ الارادة من جملة
الافعال الاختيارية والارادة موقوفة على الاعتقاد الراسخ من اليقين البرهاني او العقد الايماني
بان ياخذ من نبي او ولي لينبعث الرغبة الصادقة عن شائبة التردد التي هي حجب الحجب بين العبد
والمعبود لان التردد في الشيء ضلالة فيه وتقصير في الجهد بتحقيقه ومانع عن الاقدام عليه والوصول
اليه لا سيما بالنسبة الى الحضرة الربوبية التي يناسبها الاستبداد والسعي والاخلاص فالتردد هناك
يصادف التقصير وعدم الاخلاص الجالب لسخط الله تعالى وعدم العناية والهداية منه بخلاف الجزم
المطابق فانه يوجب اهتدا واخلاصا ويوجب الاقدام والوصول قصدا وخاصية فان جزم النفس
في الشيء يقتضي توجهها اليه بالكلية ذاتا وهمًا وقوى توهمية وتخيلية وغير ذلك ويؤثر في النجاح
بالسلاطة الروحانية فان تسلط الروحانيات على الاشيا يكون بالهمم والاعتقادات على ان الاخلاص
والجهد يجلبان الهداية والعناية من الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا واذا حصلت الارادة

والرغبة في الاعتلاق بالعروة الوثقى فلابد بعد ذلك من تخلية السر عن الاوصاف الردية والا خلاق
الذميمة مثل الشهوة والغضب والحرص والحسد والحقد والبخل والكبر فانها تكدر النفس وتغطيها
وتوجهها الى الظلمات الحيوانية والافعال الشيطانية وتشغل القوى البدنية من الخيال والوهم
وغيرهما الى الوساوس الشيطانية فتبعد النفس عن الله تعالى وعنايته وتزيل قابليتها للانوار
القدسية والآثار الالهية وبعد ذلك لابد من تحلية السر بالاوصاف المرضية والاخلاق الحميدة
لانها تنور القلب وتصفي النفس وتشحذ ذكاها وتزداد مناسبتها لعالم القدس والاولى يعينها
العزلة عن الخلق لان مخالطة الناس ومصاحبة اجالهم وممارسة امور الدنيا تشوق النفس الى
الاوصاف الردية والاخلاق الذميمة والثانية تقويها الشوق الى الحق لان الشوق الى الحق يقتضي
رقة القلب وصفا النفس والعناية الى كافة الخلق لانتسابها الى الحق فيلزم الاتصاف بالصفات
الحميدة والاخلاق المرضية واذا حصل للنفس التخلية والتحلية يسهل عليها اماطة ما سوى الحق عن
مطمح النظر والتوجه شطر الحق فيتم الزهد والعبادة ويحصل بعد ذلك العرفان والتخلية صقل النفس
عن الكدورات والتحلية تنويرها وتحليتها والانقطاع عن الغير الى الحق توجهها شطر الحق ح
يتجلى عليها جلية جمال الحق ويسمى العرفان ويظهر منها بواسطة التزين بتلك الجلية آيات عجيبة
وآثار غريبة من المعجزات والكرامات لانها اثر الحق ولا اثر ما يؤثر في عالم الخلق كمرآة صيرتها قد صقلت
وحوذيت شطر الشمس فانها تتجلى بجلية الشمس ويترشح آثارها من اللمعان والاشراق وافادة
الحرارة فهذه هي خلاصة سبل السلوك وزبدة اصول الوصول يستهدى بها الى معارج السالكين
ويسترشد منها الى مدارج العارفين ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والحاصل ان ادراك
هذه السعادات موقوف على الاعتقاد الجازم المستتبع للتخيل والتوهم الصارف للسر عن
التوجه حتى تخلط النفس بذاتها وقواها بلا ممانعة ومعاوقة في سلك الجبروت لا سيما الاعتقاد
الناشئ من اليقين البرهاني لان الاعتقاد التقليدي لا يتجرد عن شوب شبهة ما من سهو المعتقد
فيه وخطائه او عدم فهم المعتقد وغير ذلك وقد وقع في هذا الكتاب من الدلائل والحجج والتحقيقات
والتدقيقات ما يفيد هذا المطلوب والحمد لله رب العالمين ووقع الفراغ من تاليفه اواخر ربيع
[illegible] سنة خمس [illegible]

وقع الفراغ من كتابة شرح الصحائف
يوم [illegible] [illegible]
[illegible] على يد العبد الضعيف [illegible]
[illegible]
[illegible]
لله رب العالمين

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد [illegible] عفي عنه
وكفى عبده ٢٧٥